King Saud University 1957
Copyright © King Saud University

١ر٢١٦

ت. ن التلويح الى كشف حقائق التنقيح، تأليف مسعود بن عمر بن عبد الله، التفتازاني -٧٩٣هـ. بخط علي بن عثمان بن اسكندر -١١١٩هـ.

٥٤٧ص

٢٧س ١٣×١٩,٢سم

٣٦٤٧ نسخة جيدة عليها تعليقات خطها نسخي دقيق. طبع الاعلام ٨: ١١٣، ١١٤، فهرس دار الكتب المصرية ١: ١٨٢

١- اصول الفقه الاسلامي أ- السعد التفتازاني، مسعود ابن عمر -٧٩٣هـ ب- اسم الناسخ ج- تاريخ النسخ د- التلويح على التوضيح.

١ المجلد السابع عشر ٢٧٩

ص ١٨٠٤

٢٦٤٧

١١٦٩

ق ٢٧٠٨

١/٥٧

٩٩١٥١٢

التلويح على التوضيح لسعد الملة والدين التفتازاني

من من من به من فضله
على اقل رجل من خلقه
اعني محمد امين ابن عمر
ومن بابن عابدين اشتهرا
في شوال
سنة ١٢٢٧

انتقل الي هذا الشرح عن
شيخنا المحقق الشيخ
محمد سعيد الحلبي
في نهار الاحد ٢٩
من ذي القعدة سنة ١٢٣٢
احسن الله الختام

ملكه الفقير عبد الرحيم
ابن ابراهيم محمد العراقي

لمحرره مشطرا ما سيذكره الشارح في خطبة المتن

سبقت العالمين الى المعالي ... فما احد سواي تراه عمه
وخضت بحار فضل ذات عمق ... بصائب فكرة وعلو همه
ولاح بحكمتي نور الهدى في ... سماء قد كساها الجهل ظلمه
فاشرقت السماء به وضاءت ... ليال بالضلالة مدلهمه
يريد الجاهلون ليطفئوه ... بافواه بها البهتان جمه
وكيف لهم الى هذا وصول ... ويابى الله الا ان يتمه

لبعضهم واجاد

انت الذي ولدتك امك باكيا ... والناس حولك يضحكون سرورا
فاجهد لنفسك ان تكون اذا بكوا ... في يوم موتك ضاحكا مسرورا

حميتك بالحمية قد صنته ... مخافة من ألم طاري
وكان اولى بك حميته ... عن المعاصي خشية النار

لمحررها وقد انشد لنا شيخنا المحقق الفريد من قمر مجلسه شيد علم التحقيق على التحقيق وناشر رايات التدقيق ابو حنيفة عصره وسيبويه مصره الجامع بين العلم والعمل الحسيب النسيب محمد سعيد الحلبي الاصل الدمشقي حفظه الله حين ختمنا لهذا الكتاب العذب المستطاب في اوائل رجب الفرد سنة ١٢٤٤ وذلك قوله

غنني باسم من تملك روحي … فهو ريحاني يا نديمي وروحي
وادر كاس ذكره كل وقت … عند سمعي لكي تزول تروحي
وتحنن علي واجعل غبوقي … من سلافات وصفه وصبوحي
انني ان فقدت ذكر حبيبي … اغرقتني مدامعي عند نوحي
واذا ما سعدت يوما بقرب … من سناه نجت سفينة نوحي
يا رعى الله عهدنا بزرود … وزمانا بالشمل خير سموح
اودع القلب نأيه كل شوق … ولهيب وقال للروح روحي
وكسى الجسم سابغات سقام … اسبلت فوق داميات القروح
ونفى النوم عن جفوني واغرى … سحب عيني بصوب دمع سفوح
لست ارجو الخلاص من ربقتي في … غير مدحي لمن اليه جنوحي
اوحد الدهر مفرد العصر ذاكي الذكر فخر الانام عالي الصروح
سعد هذا الزمان قطب رحاه … من سناه يعلو على ضوء يوح
لو بدت في منازل الشمس يوما … قبسة من سناه وقت الجنوح
اشرقت في الانام خير شروق … ثم قالت لشمسها لا تلوحي
او بدى في الربيع عرف نداه … قال يا عرف ازهري لا تفوحي
اوحدي مفضل امام جليل … يا له خير مرشد ونصوح
من به احييت مواطن فضل … وازدهى وجهها بعيد الكلوح
كم ارانا مباحث العلم تزهو … في كتاب التلويح زين الشروح
للامام الوحيد سعد البرايا … فخر كل المحققين السموح
وكتاب التوضيح عالي المزايا … من اليه النحور ذات طموح
اذ لصدر الشريعة العذب تحقيقات علم بها صفت للمتوح المنتقى
فجزاهم الههم كل خير … وكساهم برود عفو صفوح
ها كها يا من حوى فخارا مبينا … ما سنا الشمس مثله في الوضوح
غادة قد حكت بحسن بدرا … بكر فكر ما شانها من كدوح
سال العفو عن قصور وسهو … عطلا جيدها سوال اللحوح
ثم لا زلت هاديا للبرايا … ناشر العلوم باب الفتوح
ما اشتاق ابن عابدين دعاه … للغنا باسم من تملك روحي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشرع الغراء ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء وقد مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح بالاجماع على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا حتى صار بحمد الله العلم الهدى مرتفع الاعلام والناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله لساطع الحجج معربا ولواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث الى كافة الانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدلالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوص الظاهر البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنسم في احكام الشرع قبول القبول واعز ما يتخذ لاعلاء مدارك اعلام الحق عقود العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهدى عالم الدراية معدن الرواية ميزان المعقول والمنقول منقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف بنصاب كامل من خزائن كل منتخب كاف محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط تبيان كفاية لتقويم

قوله وبعد فان الواو للعطف وبعد من الظروف الزمانية المقطوعة عن الاضافة منويا والعامل فيه ان كان يقدر اما ما يفهم من السياق مثل اقول او اعلم والفاء على توهم اما وشاع في بناء الامر على التوهم قوله بدا لي اني لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا حيث جر سابق على توهم الباء في مدرك وقد يقدر اما في الكلام ويعتبر الواو عوضا عنها وفيه ان هذا ينبغي منابه بين الواو واما مشعر لتعويضها عنها ولك ان تجعل الواو عاطفة محضة لا عوضا عن اما فيكون التركيب بعد تقديرا ما من قبيل قول صاحب المفتاح واما بعد فان خلاصة الاصلين ولا غبار في ذلك وقد يفرق بان ما وقع في المفتاح فذلكة لما سبق وضبط اجمالي بعد بيانه تفصيلا وما نحن فيه من قبيل الاقتضاب فان قلت اذا جعل الواو عاطفة لا عوضا محضا يلزم عطف الاخبار على الانشاء لان الكلام السابق انشاء الحمد والصلوة والاولى

ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك فيه منهاجا بديعا في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من مراتب التدقيق مع تنزيه (?) فوائد ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتقت رتقها اذان اولي الابصار ولهذا طار كالامطار في الاقطار وسار كالامثال في الامصار وتلقته كافة الانام بالقبول واشتهر اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صار مجازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا لهم عليه وعقول جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا تنفتح ببنان البيان ابواب مغلقاته فلطائف بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخزائنه في خيام الاستار مقصورة ترى حور الهامها متشوفة للاعناق ودون الوصول اليها اعينا ساهرة للاحداق فامرت بلسان الالهام لا كوهم من الاوهام ان اخوض في لجج ثرائه واغوص على غرر فرائده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه وامهد لمشتاقيه شعابه واذلل لمشتاريه صعابه بحيث يصير المتن مشروحا وينزل الشرح بيانا ووضوحا فطفقت انجم مواد السهر في ظلم الدياجي واحمل مكابد الفكر في ظماء الهواجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونار فاعلا الله الحمد في الوصول الى مقاصد الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واماطت عن وجوه خرائده نقاب الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده مع تنقيح لما اتى به المصنف من بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لها اصداف الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان مع ما في متون الروايات على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجات عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة بحمد الغائص في بحار التحقيق القانص على انوار التوفيق ما اودعت هذا الكتاب الذي لا يتيسر كشف القناع عن حقائقه الا للماهر من علماء الفريقين ولا اعتياد الاطلاع على دقائقه الا للبارع في اصول المذهبين مع نضاعة في صناعة التوجيه والتعديل وقوانين الاكتساب والتحصيل واستشفاع الى الاعانة والتاييد والملك الباسط الكفاية عز سلطانه

قوله ولا اشتهار الشمس في نصف النهار مثل هذا التركيب شائع في كلام البلغاء قال طرق الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بارحلنا ولم يتعرج فالواو اما للعطف على تقدير واشتهار منصوب بنزع الخافض والتقدير مثلا لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار ونكتة الحذف المبالغة بان تذهب النفس كل مذهب ممكن او للحال باضمار فعل تقديره ولا يشتهر او ولا اشتهر كاشتهار الشمس بل ازيد منه ومما اورد على الثاني من ان لا اذا دخلت على الماضي غير الدعاء وجب التكرار نحو فلا صدق ولا صلى فجوابه انه قد ترك التكرير واقع في مواضع وان كان على الشذوذ منها قوله لا لهم ان الحارث بن جبلة زنا على ثم قتله وكان في جاراته لا عهد له واي امر سيء لا فعله وقال ابو خراش وهو يطوف بالبيت ان تغفر اللهم تغفر جما واي عبد لك لا الما وعلى ان ابا علي الفارسي ذكر في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة انه لا بمعنى لم فالتكرير غير واجب وقد يجعل الفعل المنفي في امثاله ماضيا لفظا مستقبلا معنى فلا يجب التكرار اتفاقا لان البيت الاول لا يحتمل وان جوز الدماميني لان المراد تقبيح الافعال التي وقعت من المهجو في الماضي وقد يجعل قوله ولا اشتهار الشمس معطوفا على قوله نال حظا من الاشتهار بتقدير الفعل المذكور اي ولا اشتهر ورده الاستاذ بعد ما ذكر من انتفاء التكرير الواجب بان قوله ولا اشتهار بمنزلة بيان لقوله نال حظا فصحة عطفه عليه تحمل نال على ان الاول قد عرفته مما سبق صريحا وجواب الثاني ان يجعل الماضي بمعنى المضارع فلا يكون بيانا لقوله نال حظا لان المراد منه الماضي وبه ايضا اندفع الاول

طلا

حصحصلى

رحمه الله

حال من اعينا

لا يخلو لفظ الموسوم من ايماء الى ان الاسم غير الوسم كما هو مذهب الكوفيين لا من البصرة (?) ... تم اسم الشرح الاكا ان هو المجموع فلا كان الفاهر (?) ان يكون التلويح وحده ولا يشك ان المراد به اللفظ يحتاج الى ملاحظة المعنى اللغوي لتتعلق الكاف فان الاعلام حين ما يقصد بها المعاني العلمية قد يلاحظ معها المعاني الاصلية بالتعميم ولهذا نادى بعض الكفرة ابا بكر رضي الله عنه بابي الفصيل

قوله اذ الابتدا باحد الامرين يفوت الابتدا بالاخر قيل لا نسلم هذا وانما يلزم لو لم يكن التسمية حمدا نعم لو روي قوله عليه السلام بالحمد لله برفع الدال لم يتجه هذا لكن الظاهر ان الرواية بكسرها ولذا يتبع الاستقبال بالجملة الفعلية مثلا ونقل عن الشارح في الجواب انه من اتى بالتسمية لا يقال له حامد عرفا وفيه نظر لان الحمد العرفي على ما ذكر في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا وقال الخطابي كون احد الابتدائين مفوتا للاخر اذا حمل الباء في باحد وبالاخر يعني في كلام الشارح متعلقة بالابتدا وجعلت في الحديث ايضا متعلقة بالبدا واما اذا جعلت متعلقة بمحذوف كالالتباس والتبرك فلا لان الزمان الذي اعتبروه في مقارنة الحال لوقوع

والتشديد وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** حامدا حال من المستكن في متعلق الباء في بسم الله ابتدى الكتاب حامدا اثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر ذي بال لم يبدا فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاولوا ان يجعل الحمد قيدا للابتدا حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتدا باحد الامرين يفوت الابتداء بالاخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالاخر بالاضافة الى ما سواه فعملا بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وبالاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المفرزة عند المصنف صادر عنه لذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصادر فالظاهر انه حال عنه وانما تعرض للحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فاشار بالاولى الى استحقاق الحمد لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بالجمل نعمائه وجزيل الائه التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب والثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولا والى الايجاد والابقاء ثانيا فحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله وله الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما نعرف بالحجة من كماله ونصل الى الغاية من نواله وفي الاخرة على ما نشاهد من كبريائه ونعاين من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطرت على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء في ازل الفناء والبقاء فما معنى قوله ولعنان الثناء ثانيا اي صارفا عطفا على قوله حامدا قلت معناه قصدت تعظيمه بنية التقرب اليه بكل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الهمة الى اشاعة انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الاخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف عنان الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس

معرفة عاملها حملوه اعم من الحقيقي وهو الذي يفصل ويسمونه ظرفا فيجوز ان يكون الالتباس في زمان بهذا المعنى فالمكره وقوع الابتداء في حال الالتباس من غير

اسم يلزم وجود ابتداء بعد الفعل ويذكر ايضا انه يجوز ان يكون احدهما بالجنان او باللسان

تاسيا

او بالكتابة والاخر باخر منها ويكونا بالجنان لجواز احضار شيء حابا لبال

والالاء

تفسير على ما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وعزم لا تقارن الابتدا بالتسمية قلت ليس التسمية صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتدى الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث فيقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ثانيا ما عليه يكون مقارنا للعامل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المجاز فاي ثانيا بمعنى عازما فلا يلزم الجمع **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان الحق المنعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه الصلوة والسلام ضم الدعاء له الى الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي التصريح باسم النبي على ما في النسخ المفرزة عند المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل اوب استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه على صلاه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها واشار بالمجلي الى الصلوة على النبي وبالمصلي الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قرائن الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح وفي الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلثة الاخيرة لتتميم السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا على الظرفية وانما التنوين فيه ولا يمتنع انما افعل التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى والافاضل لانه ههنا ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد بخ ايهام اذ الجد البخت وابو الاب **قوله** وتقفى اثر المراد بالشارح التوفيق جعل الاشياء متوافقة ويتعدى باللام ونعديته بالباء تسامح او تضمين لمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال ميلا منه الى جانب المعنى **قوله** ونقض من فضضت ختم الكتاب فتحته وفض الختم الفرق واختمت الكتاب بلغت اخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل

استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا تعدد علاقة معقولة اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام

وبالتضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي ويراد معه معنى اخر تابع له بلفظ اخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتارة يجعل المذكور اصلا والمحذوف حالا وتارة بعكس حسن چلبي

انواع خيل السباق عشر المجلي وهو الذي يجي اولا والمصلي وهو الذي يتلوه والتالي والمرتاح والخطي والعاطف والمؤمل واللطيم والسكيت ويقال لهذا العاشر الفسكل والقاشور وكانوا لا يعتدون بما يجي بعد ذلك وقد جمعها بعضهم بقوله الخيل عشر في السباق فاول منها المجلي والمصلي التالي ثم المسلي ثم تال رابع والخامس المرتاح في الميدان ثم الخطي تعاطف فمؤمل ثم اللطيم فالسكيت الرابع

في قوله واذا لم يجعل صفة صرفته هذا ايضا من الصحاح وما ذكره الخطابي من انه استفاد من الصحاح بطريق مفهوم المخالفة ليس بشيء وتحقيق الفرق بين المنصرف وغيره ان لفظة اول لما لم يكن مشتقا من شيء مستعمل على القول الصحيح حتى فيه معنى الوصفية فلم يعتبر وبها الا مع ذكر الموصوف ظاهرا اذا قلت لقيته عاما اول يعتبر اول صفة للعام ومعناه اول من هذا العام الذي نحن فيه بان يكون هذا العام عام ثمانين والعام الاول عام تسع وسبعين واذا قلت لقيته عاما اولا يجعل بدلا من العام ظرفا لحقنا متعلقا بلقيته ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان لا يكون في الصورة المذكورة عام تسع وسبعين او عام سبع وسبعين مثلا هكذا قيل والظاهر ان الفرق بين المعنيين ليس الا بانه يعتبر في صورة التوصيف سبق هذا العام على العام القابل وسبق العام الاول عليه فيفهم زايد على سبق هذا العام وفي الثانية لا يعتبر سبق هذا العام على القابل حسن چلبي

عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض
الختام **قوله** موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والترابط المذكورة في علم الميزان
لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي
حسن معجب بيد بعض تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب
على الوجه الاحسن الاليق والصواب **قوله** سيبقى الى منزلة سبقت العالمين الى المعالي
قوله لم يبلغ صنعة تدقيقات والعائد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى الآن
الغاية من الزمان والمراد انه لم يصل فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق
فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول
والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال
العناية بتمييزه **فان قلت** لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببية ما ذكر بعد
لما التسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه **قلت** وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور
الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله
على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه
يصعد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اي بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور
ذكر الله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى
ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره
اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية
ينبغي ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس وان يقتصر
على طلب رضائه لا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فالاضمار
قبل الذكر وان لم يبتدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفي في العمل بالسنة ان تذكر صح
التسمية باللسان او تخطر بالبال او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزء
من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود
الى العالي مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ورتبة والكلم من الكلمة
بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد لانه كثيرا ما
يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسي لا اعتبارا بحاني اللفظ والمعنى يجوز في وصفه
التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه
ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اي ميتة وكلمة الاجوف ثم الكلم

المصراع منسوب الى الحكيم عمر الخيام وتمامه
بصائب فكره وعلو همه ولاح بحكمتي نور الهدى في
ليال بالضلالة مدلهمه يريد الجاهلون ليطفوه
ويابى الله الا ان يتمه

لا يخفى ما في كلامه من اللطافة حيث حذف لفظ نحو ولم يقل نحو قوله سبقت الخ فافهم

قوله لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية الخ قد يجاب عنه بعد تسليم كون البسملة جزءا من الكتاب بان كلا من البسملة والحمدلة لما كان الابتداء بهما سنة مستقلة بالحديث كان كل منهما مستقلا في كونها مبدوا بها مع ذكر الملاحظة مع اخرى فلو اعيد الضمير من احديهما الى ما في اخرى لدخلت الاخرى في حكم التبعية وخرجت عن حكم الاستقلال ولذا لم يقل احد بان ايراد الجلالة في الحمدلة من باب وضع الظاهر موضع الضمير فليفهم حسن چلبي

الكلم الطيب باعتبار الوصف غلب على الكثير واستعمل في الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه
جمع كلمة وليس بجمع حد ترتيب ترتيب اما ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع
انه تعلل لكن ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وان المشتبه
كنسب وزيت نعم في قوله ان الكلم ان كان جمعا جزاء لا يخفى والصواب واذ هي
بالواو **قوله** من محامد جاء من الكلم بيانا له على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم هو سبحان الله والحمد
لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فيحيى بها وجه الرحمن
فاذا لم يكن عمل صالح لم تقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لانسحاب
من التكرير نعم بالوصف كامرأة كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم
والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من النعمة وغيرها بالثناء والتعظيم
باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا
للحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهو مورد الشارب
والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اي اظهره وبين وصحة الطريقة
المعهودة الثابتة من النبي صلى الله عليه وسلم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات
وجنان فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان بهذه
الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو هبات الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران
ريح الصبا التي بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول والدبور ريح الصبا
ومهبها المستوي مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب
تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه و
استقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل امطارا
ينمي به الاشجار والقبول الناشئة المصادر الثناء ثم نسبه له نبات والنماء الزيادة
والارتفاع نمى ينمي نماء وينمو نموا وحقيقة النماء والنمو الزيادة في اقطار الجسم
على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا
كلمة طيبة كشجرة الاية فان المحمدة لما كانت هي الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة
طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال
والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان
حمد الله تعالى على ما صرح به الامام الرازي رحمه الله في تفسيره لسر قول القائل
الحمد لله لا يتيسر بتعظيمه وتنزيهه عن تحميده الا اعتقاد اتصافه بصفات الكمال

وذلك الجزاء والدليل على ذلك الحذف وعلى تعيين المحذوف ظهور
انه لا معنى لترتب قوله وذلك جمع على كون الكلم جمعا بطريق
الجزائية وان المقصود بيان جواز تذكير الوصف وذكر جواز
تانيثه استطرادي وبيانه للواقع حسن چلبي

خصصا

صلى الله عليه وسلم

والزجر عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فلا اعتقاد اصل لولا كما
لا المحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما
المحمد نما الى الله تعالى ولم يقبل عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمر
عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الحسنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل
الصالح يرفعه وفي الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصالي ان المحامد
اصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات
وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة
المبني على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد
الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبي عن الاستمرار
قوله على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وضع
التصنيف فيه والدال على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور
الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس
حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول ما تبتني
عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على
وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه
ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة وتذكرها كونها غامضة
لطيفة لا يصل اليها الا احد بسهولة وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة
نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه وغموضها رتبة العلماء ونيلهم الثواب
في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام
لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية
من حيث توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته
وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما تشتمل عليه علم الكلام الباحث عن
احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام
قوله بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة تنبيه لما كان الشريعة
يقصر من جهات المنتجى اليها من عوائد العدو والدين وعذاب النار خاصة
المشبه بالمشبه كما في لجين الماء والاحكام مستندة الى ادلة جزئية ترجع
كلها الى اربعة اركان هي اركان قصر الاحكام نذكرها في اثناء الكلام على الترتيب

قوله لما كان المحمد نماه الى الله تعالى وقبول عنده
ظاهره يدل على ان الطاعة القولية لا تقبل بدون
العمل ولا وجه له والظاهر ان معنى الاية الكريمة والله اعلم
ليس عدم قبول الكلم الطيب بدون العمل الصالح
بل انه يكمل به وكذا المراد بما في الحديث على ما قيل
حتى قيل كانه اراد انه لم يتقبل قبولا يكون مع العمل
الصالح فلا بد ان يؤول كلامه بهذا حسن

قوله وفرعا ناميا دل هذا موافقا لقوله الفروع
من قبول القبول ثمام على ان القبول للفروع مع ان
قوله عليه السلام فاذا لم يكن عملا صالحا لم يقبل يدل
على قبول المحمد بنفسه حسن

الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها في تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل
بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين اي القايسين المتأملين في النصوص وعلل الاحكام من قولهم اعتبر
بالاولى لا ابصار يقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم الاثر الذي
يستدل به على الطريق عبر به عن علل الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس
فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت
قطعية **قلت** الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما تؤخر حيث نوع اعتبار
الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل النص على ما هو غاية
الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير
رب المقصود وعلى ما هو دونه وكذلك قصر الاحكام مشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص
وهو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه وسيجيء تفصيلها **قوله**
مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار مضروبة على المتشابه محيطة بحيث
لا يرجى بروزه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تأويله الا الله
وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو
غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال يبتلون بتحصيل ما هو عندهم
من العلم والامعان في الطلب لكن العلماء يبتلون بالوقف وترك التعجب عندهم ان
ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكح عنان فهمهم
يقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** اودعها
فيها اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين يقول اودع
زيدا مالا اذا دفعه اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الوضع
قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه العروس لتجلى من
من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في اعراسهما
يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع
حزازة لان المعاني التي ظهرت بالنصوص وجليت على الناظرين هي مفهوماتها
والاحكام المستفادة منها وهي ليست بنتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك
الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان
ودقائق ويستخرجون احكاما وحقائق هي نتايج افكارهم الظاهرة على المنصة

قوله فكما ان الجهال يبتلون الى الاولى ما في شرح اصول
فخر الاسلام ان الابتلاء بالامعان في الطلب للعالمين
الغير الراسخين وذلك بمعرفة مراد غير المتشابه من
اقسام الخفاء لا للجاهلين والا لم يبق لقيد الراسخين فائدة
حسن

بمنزلة العروس على المنصة قوله وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل
او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى
الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره
اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبنية عليه اكثر
الاحكام المتفق على حجيته بين الانام قوله مارفع اي مادام رايات مراسم الدين
مرفوعة عالية باجماع المجتهدين البالغين وسعيهم باعلاء كلمة الله واخبار اسم الدين
فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض قوله جليل الشان اي عظيم
الامر باهر البرهان غالب الحجة وغائصها مركوز اي مدفون من ركزت الرمح غرزته
في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخر الحجارة العظام شبه بها باعتبار انه
الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز
الاشارة بالشفتين او الحاجب يعني ... بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف
الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكت في اللطيفة المنفية من نكت
في الارض بالقضيب اي ضرب فاثر فيها يعني يشير ويومي الى النكت اللطيفة الخفية في اثناء
اشاراته الدقيقة والنظر تامل الشيء بعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء
بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب يقال نقحت الجذع
وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها
كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخ عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوائد
يجب حذفها وشتات يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه لم يبتن على قواعد
المعقول بان يراعي في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي
التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ قوله مورد
تبدا في تلك المنح الموضع يعني كتابه وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك قوله اعجاز
في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق لم يقل تفسيرا
لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام
بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا
في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره
عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف العقول عن المعارضة بل المراد
ان الاعجاز في كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهايتها

قوله بموخر العين هو على وزن المومن ما يلي الصدغ كما ان المقدم بوزنه ما يلي الانف حلبي

اي مراد المص من هذا التعريف الاعجاز

قوله فباعتبار انه يشترط الخ يعني اذا كان اعجاز الكلام بالبلاغة يشترط كونه ابلغ من جميع ما عداه لا انه يشترط ذلك في الاعجاز كما ذكر تبعا مطلقا حتى يلزم منافاته لما ذكر بالبلاغة من جواز عدم كون الاعجاز بالبلاغة حلبي

ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه ابلغ
من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته
ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر
بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد والهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز
كالبنة التي توخذ عند الاخذ وهي اقوى من الهدب تخصيصها بالاعجاز الذي هو اقوى
من السحر في التحقيق اي السحر الاخذ وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه
بذلك مبالغة في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللايقة الفائقة بحيث كانه
تقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون تادية المعنى بطريق ابلغ من جميع
ما عداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته
والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط
لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى كونه ابلغ من
جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي
لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز فيتعدد
طرق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب القريبة منه
والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان
بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد
باعتبار انه من حيث الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان
بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط قوله اصول الفقه الكتاب مرتب
على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول
اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني
اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان هي الكتاب
والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابي الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة
ابواب في الحكم والحاكم والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مشتملة على تعريف العلم وتعريف موضوعه
لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات
المقصد والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به تميز عند الطالب
وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم حتى تتشتت نفس الشارع الى

قوله وههنا بحثان الاول في قوله من جميع ما عداه والثاني في قوله لا يكون الا واحدا حلبي

لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه حلبي

في كلامه عطف شيئين على معمولي عاملين مختلفين بحرف واحد فقوله من الطرق معطوف على قوله من الطرق الاول وهو معمول الابلغ وقوله غير مشروط معطوف على قوله غير كاف وهو معمول لان حلبي

اصول الفقه

والمحكوم به

التعريف ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع
عن السؤال او قال على لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه
لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم
التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي
بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى
ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي
قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولا احتياج الى ان اذ تفسيره
تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب لما كان اصول الفقه
عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال
تعريفها اولا باعتبار الاضافي بتانيث الضمير وقال ثانيا تعريفه باعتبار انه لقب
علم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن
مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله**
اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة
توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة
الجزء الصوري لانهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص
المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار
كونه دليلا لها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه والاصول
جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من حيث يبتنى عليه وبهذا القيد خرج
ادلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول
وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات لانه كثيرا ما يختلف باختلاف امر ثم نقل
الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم
الى ان المراد ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل بلا ضرورة
في العدول لان الابتناء يشمل الابتناء الحسي كابتناء السقف على الجدار وابتناء
الجدار على اساسه واغصان الشجر على وجهه كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء
الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو مبني
عقلي نعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه

مطلب تعريف اصول الفقه بالمعنى الاضافي

تعريف الاصل

غرض

ولا معنى لمستند العلم او مبتناه الا دليله وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفي
اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله على المعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان
قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا فكيف يصح تقسيمه الى
الحسي والعقلي **قلت** اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين ومن ثم يدخل فيه ابتناء
السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد به ما هو
المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه
مما يدرك بالحس ومن ثم يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي لا يدخل في
العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصح تفسيرا للابتناء العقلي
وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على
القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء
عقلي **قوله** اعلم ان التعريف اما حقيقي للماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت
مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس
الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية
الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع
بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشيء مع وصف
ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء الكلي المحمول على الكثرة المختلفة المسائل المخصوصة
والجنس الموضوع بازاء المقول الكلي على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع
بازاء الكلي المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من
عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما تقال
لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع
ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله
نفس حقيقة ذات الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية
المسمى بالاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن
بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما
تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه
بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا
كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها

الماهية اما حقيقية واما اعتبارية

هيئة

هن

قوله وتعريف مفهوم الاسم اي من حيث انه مفهوم الاسم ومتعقل
الواضع عند وضع الاسم اعم من ان يكون حقيقة ام لا
بان يكون معدوما واعتباريا محضا فحينئذ رجح فيه الثاني
الواقع في مقابلة الاول الذي وقع في قوله وعلى الاول
ولذا لم يتعرض له ولم يقيده على الثاني كما هو الظاهر من السياق
حسن

بل لها مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات
وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقي
البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن

> اجاب بوجهين الاول بالمنع اي بمنع اشعار عبارته لان قوله كالماهيات تمثيل وقوله في العدول سعة اشارة الى هذا المنع والثاني بالتسليم اي تسليم الاشعار وقوله لان التحقيق الخ اشارة الى هذا التسليم فان قيد الحيثية معتبر في كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي ٥

ظاهر العبارة سعة لان المحققين ان الماهية الحقيقية قد توخذ من حيث انها
حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي
البتة لانه جواب لما التي لطلب الحقيقة وهي متاخرة عن هل البسيطة الطالبة
لوجود الشيء المتاخرة عن ما التي لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد توخذ من حيث
انها حقيقة مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار
اسمي البتة لانه جواب عن ما التي لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف
قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون
غيرها فلهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي والحقيقي لانه قبل العلم بوجود
الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث في مبادئ
الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده
يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا قوله ويشترط لهما لا التعريفين اي الحقيقي و

> الطرد والعكس

الاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد طردا كليا
اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد
المحدود ويلزم الاطراد ان يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحدود موضوعا و[illegible]
الكلمة بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل
انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق
عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على
المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى
المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس
بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد
المحدود كلها قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف لفظي اسمي لا تحقيقي لان لفظ
الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه

يا خادم الجسم كم تشقى بخدمته ... أتطلب الربح فيما فيه خسران
اقبل على النفس واستكمل فضائلها ... فانت بالنفس لا بالجسم انسان

او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان معنى التعريف اذ عدم الاطراد مقتضيه
اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق الا على
محتاج اليه اصلا لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول
اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة
كالهيئة السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما له
الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب
ونحو ذلك فهذه خمسة اقسام للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو
المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها
انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وهذا بحث مرجوح
الاول لمنع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة
بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة
يجوز ان تكون اعم بحيث لا تفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض
من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا
قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج والثاني
منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى
للابتناء الا ذلك والثالث ان كلامهم في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من

> حيث قال والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا ٥

الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل والرابع انا اذا قلنا الفكر هو ترتيب امور
معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو
ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتيب الحكم على دليله قوله والفقه نقل المصنف [illegible]

> تعريف الفقه

مقبولا ومرضيا للمصنف الى تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر عنده
تعريفا ثالثا فالاول اي معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان
اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد به النفس الانسانية لانها التي يتوجه اليها
الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير
مما لا بد منه اصلا لانه اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع ع
وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به النفس او تتضرر في الدنيا
من اللذات والالام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية ثم ذكر على
هذا التقرير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها محتملة

> هي الثاني والثالث والخامس حس

> الاول ما يجوز لها وما يجب عليها على ان اللام صلة الجواز وعلى صلة الوجوب والثاني ما يجوز ويحرم عليها على ان [illegible] على صلة الحرمة حس

> اي تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر واول المعاني الثلاثة ما لها وما عليها الثواب والعقاب وثانيها عدم العقاب والعقاب وثالثها الثواب وعدمه حس

اقسام ما ياتي به المكلف اثنا عشر

جميع اقسامها ما ياتي به المكلف واثنان لا تشملها لا ماها الاقسام اثني عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوي فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل كراهة تنزيه هذا على راي محمد رحمه الله وهو المناسب هنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله وتحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ثم لكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرها وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة لا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ايضا ليصير قسما اخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله او شفاعة من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحثا الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب مما يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مبا

قوله كحرمان الشفاعة اي الحقاقه فلا ينافي وقوعها كالا ينافي استحقاق العذاب العفو ويجوز ان يراد الحرمان الموقت فلا يرد ان هذا الفاعل ليس فوق مرتكب الكبيرة في الجرم المحروم من الشفاعة وان مات قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

مباشرة الحرام ولا الكف لانه واحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا ينهى النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلنا اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب الرابع ان ليس المراد معرفة الها وما يلها تصورها ولا التصديق بثبوتها لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان واحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا ثم انها ما عليها مع ان الطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات

قوله وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية فتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية قوله يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق

على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس مرادا هنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد ولا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بتخريج التصورات وبقي التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي في الشرع على تلك القضايا وفوايد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوايد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولم يدرك الا خطاب الشرع والاحكام فمنها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي صلى الله عليه وسلم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غاية الامر انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني الا لان الحكم المصطلح شامل للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله عن ادلتها متعلق بالاحكام ويخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحا

نصبت صح

قوله موقوف على الايمان بوجود الله قوله وكلامه هذا مخالف لسوق الكلام يقتضي انه بيان لما يتوقف عليه وجود الشرع كما في بعض الحواشي وكانه محمول على حذف المضاف الايمان بالكلام الا انه لا يصح على ثبوت الكلام بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا حسن

اي بحث فيه

قوله وهو غير مفيد اذ المفهوم المحذوف والمعنى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولو هو منزلة اللازم وبالجملة تعلقه بقوله لتوقف وجوب الايمان على سبيل التنازع غير مستقيم حسن

قوله وفيه كلام سيجيء سيجيء ان الظاهر من الافعال افعال الجوارح فلا يتناول النظريات فيحتاج الى ان يعم الافعال فيقال المراد بها ما يعم افعال الجوارح والقلب فيتناول النظريات ويخرج بالعملية اذ يراد بها ما يختص بالجوارح حسن

الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء بعينه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** لا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات **قوله** ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين اهل الاصول لا الحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زايد على الخطاب لله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة لا كلهم لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي صلى الله عليه وسلم كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق بافعال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال الاضافة للخطاب الى الله تعالى تنافي ان لا حكم الا خطابه وقد يجب طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا الحكم ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم

ب

جب

كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما او يزيد على التعريف قيد يخصصه
ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق
الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير
اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل مع
المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع
عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة
قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض
من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر قوله وزاد البعض اعترضت المعتزلة
على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب قديم عندكم والحكم حادث لكونه
متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث
كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي للتشكيك
والترديد فتنافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية
مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها
والمص نبه هاهنا على تغير الخطاب الوضعي بذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول
بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف به هو التعلق والمعنى تعلق
الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه
بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات
لا موجبات ومؤثرات فالحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني
بان او هاهنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له
تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث
فالتزم بعضهم وزاد في التعريف قيدا عمه وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء
او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم بان
خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة
معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مراده بالاقتضاء
والتخيير اعم من التصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية
الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او

او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها
حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان المحقق
العضد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلا يلزم من ذكر احدهما وجوب ذكر الاخر
فلا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان
متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما واجيب
بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي
حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب وضعا حكما فكيف يجب عليه ذكر
الوضعي في تعريف للحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف
ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف
يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء
بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له
او شرطا او مانعا قوله وبعضهم عرف ذلك في بعض المختصرات ان الحكم خطاب
الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي
خطاب الله تعالى فتوهم المص ان هذا تعريف الحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند
البعض الاخر لا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص في
الحواشي اذا كان تعريفا للحكم بمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع فيكون قيدا مفيدا
مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي ما
ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرعي والا لكان [illegible]
مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع قوله فالحكم
على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تعالى الخ تعريفا للحكم الشرعي
اسنادا مرا الى اخره خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ولما كان ذكر الشرعية مكررا
لا ستيفان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على
الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من
الفقه قلنا يخرج بقيد العملية قوله والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح
الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي
حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به قوله يرد عليه اشارة
الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقص تعريف

الحكم المصطلح بين الفقهاء هو اثر الخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفة فعل
المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى وهذا انما اورد في كتب الشافعية واجيب
عنه بوجوه الاول انه كما اريد بالحكم ما اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على
ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما
الطلاق على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب
هو نفس قوله افعل ليس للفعل منه صفة فان القول ليس المتعلق منه صفة لتعلقه
بالمعدوم وهو اذا انسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا انسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى
وجوبا فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب التحريم كما في اصول
ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان
فاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام
التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق
من مال الصبي في زكاة المال او الابانة لا نسلم جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وندبها
مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم اخر
مرتب عليه وهذا السؤال لا يتاتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون
بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا الوجوب اداء الحق من ماله ويقال على الولي ثم لا
يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام
المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وباب الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية
لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا امر يعرف بالعقل ككونه مصليا
او تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ترتب الاجر
مامور بان يحرضه على الصلاة ويامره بها لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب
الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال
وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى معرف
له وهذا معنى كون ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال
القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتقاد اي القياس لان
الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق

التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرج النظريات بناء على اختصاص الفعل
بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب منهما بان المراد
بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب
الايمان والاعتقاد عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج
ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه والقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف
الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد
الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد
الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حجة وجوب العمل
بمقتضاها فيندرج في الاقتضاء الضمني لانا نقول الحق لا يخرج بقيد العملية ويلزم
ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل
جواز الاجماع ووجوب القياس فهو حكم شرعي قوله والشرعية ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع نفس الحكم او باصله المقيس هو عليه يخرج عنها مثل وجوب الايمان
ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم نفسر الشرعية
بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم نفس خطاب الله فلو كان يكون تقييده
بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في القوة ما لا يدرك لولا
خطاب الشارع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعريفا
للحكم على ما زعم المصنف للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير شرع
قوله فيدخل به يريد ان تعريف الفقه على راي الاشاعرة شامل للعلم بحسن
الجود والتواضع اي وجوبهما او ندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما
وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها
من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية
بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة من الاخلاق والملكات نفسها
جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بان من ازاد عملا
على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من
الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق وفي العمليات
علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا قوله ولا يراد المصطلح
بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال

حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او
الاستدلال قال الامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة
وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه
لا يدخل في مسمى الفقه ولا نعيد منه على ما صرح به الامام في قيد العملية لا بمعنى انه لو لم
يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهم المص فاعترض بمنع
لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل
حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بانه مسئلة غريبة استدلالية
وجدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس الفقه
فلا بد من اخراجها عن تعريف الفقه فلا يكون العقد المخرج لها ضائعا ولا القول
بكونها فقها صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ان صالحا للاعتراض عليهم
قوله ثم اعلم انه لما اريد بالاحكام اعترض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما
الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او
الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما
الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها
لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين
وهو المعنى بقوله لا انها تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا لتجددها العدم حاصل الحصر
بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل
تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعضهم هو بعيد بالاجماع قد
لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسئلة فقال في ست وثلاثين
لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل
بكمية الكسر المضاف اليه كالنصف وغيره ضرورة وبهذا ظهر انه لا يصح ان يراد
اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه
يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او بمسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك
اصطلاحا وهو مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد لا
يراد البعض وان قل لا يراد الكل الخ ههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله
على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها

قوله ولا كليا تفصيليا بان يعلم ان كل فرد من افراد هذا النوع
حكمه الوجوب وكل فرد من افراد النوع الفلاني حكمه الندب وعلى
هذا واما الاحاطة كلها اجماليا فليس بمعتبر فيما نحن فيه
لانه المعتبر في الفقه الاحاطة التفصيلية ولذا قيل في
تعريفه من ادلتها التفصيلية حس

ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس و
منها ما لا يختلف كقولنا ضرب كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من
انه معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس ان التزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك و
انه نصب بالكل مجموع الاحكام الماضية والاتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود
في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول
بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد
المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولا اثر
التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المآخذ
والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وبكيفية الرجوع اليها في غير الا
رده المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض
الفقهاء او للخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض
الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك
ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد
بدليل عليه السلام لمعاذ حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم ينقل النبي صلى الله عليه وسلم
فان لم يكن محل الاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه
ملكة يقتدر بها على ادراك الجزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع في
العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة
ونقيا اليها الصناعة ايضا لا انفس الادراكات كقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما
جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته والتقييد
بكل الاحكام يخرج به البعض لانه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم به مع الملكة
المذكورة لا يسمى فقيها وان اعلم ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور
احترازا عما نزل الوحي بحكم ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع
ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى انه العالم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم
بالفقه ... فروعا مستنبطة بالاجتهاد من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد

قوله ولا نسلم ان شيئا من الاحكام قيل كونه حكم بعض الحوادث
مما لا مساغ للاجتهاد فيه حتى لانه ربما لا يعلم
شرائط القياس ويشتبه كما في سور الحمار
والبغل فلا يكون للقياس فيه مساغ للاجتهاد
فيه وانت خبير بان هذا لا يدل على انه ليس
للاجتهاد فيه مساغ بل هو من قبيل ما يخفى فيه
على المجتهد لتعارض الادلة او نحوه وقد مر انه
ليس منافيا للتهيؤ ...

فلا يكون في معرفة جميع الاحكام
معرفة كل حكم وبالعكس فيجوز الترديد
صحه

من الفقه والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا نشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فلو توقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور **فان قيل** هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان نشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غيره **قلنا** لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم نشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع **فان قيل** المسائل القياسية ما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الاخير العلم بها **قلنا** نزول الوحي بها انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا نشترط له معرفته ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيما يكون علما بجملة من الاحكام يوما يصير باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي صلى الله عليه وسلم ثم يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الاحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط اذ لم يكن اجماع وبه او بما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى كل من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به ورح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا اخر الرابع انه اذا اريد ظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا اكثر الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقائع الى عائشة رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال وان سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو من الاشكال والاختلال

لا يجوز للمجتهد التقليد

متعلق بظهور

قوله فجوابه اولا مشعر بان ما اظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان متواترا ايضا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية **قوله** وثانيا هو الذي ذكره في المحصول وغرضه ان الحكم مقطوع به والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت الاخبار الاحاد في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد وفيه نظر لانا لا نسلم ان اعتبار الشارع غلبة الظن يصير بمنزلة تنصيصه على ثبوت الحكم في الواقع بل على وجوب العمل **فان قيل** المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمل قطعا فينافيه **قلنا** يكون مظنونا ثم يصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تقدير تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت بنص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم نعلم ثبوته في الواقع قطعا وانت تعلم ان الثابت القطعي لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع ونهاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به قطعا علم قطعا انه فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وفيه انا لا نسلم ان كل ما يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز انه يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل مظنون للمجتهد فهو حكم الله قطعا فهو كما هو راي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه لما كان بيان مفهوم اصول

المظنون

بل انما هو الثابت في نفس الامر لا انه من انظر انما يعلم به مثلا يقطع بوجوب العمل بالوتر ولا يقطع بثبوت وجوب الوتر نفسه بل انما ظنه وقطع بحكم اخر وهو وجوب العمل بهذا المظنون فهو نفسه مظنون ووجوب لزوم العمل به قطعي انتهى من شرح التحرير

اذ يكفي ان يقال في اثبات كون الفقه علما قطعيا انه حكم مظنون للمجتهد وكل حكم مظنون له علم قطعا انه حكم الله تعالى حسن

الفقه فهذا اثبتنا ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في
الاربعة ووجه ضبط ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا
فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس
او ان الدليل اما ان نصل من الرسول او لا والاول ان تعلق بنظم الاعجاز فالكتاب
والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس
واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة
وكذا المعقول نوع استدلال بأحدها والا فلا مدخل للرأي في اثبات الاحكام
وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى
التمسك بمعقول النص او الاجماع فرجح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول اصول
مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه مثبت الحكم
البته ظاهرا وفرع من وجه لكونه فرع الثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد
الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في
اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هنا يقال اصول الفقه ثلاثة
الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول
الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره
سواء كان فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب والثاني ان السبب
القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن
مسببا عن شيء اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا تتم في كل
قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم
الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا
بتقرير في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا
يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا نرجح
ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان
الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا
اقوى من الاصل الذي يبتني ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعه
في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف جزء اخل في الاصل المطلق
بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتني على ابيه في الوجود

الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب
القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الوسائط التي هي
السبب القريب لا في فرعه فالقريب تكون اولى واقوى من البعيد في معنى
السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع
فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع
الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في
كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها
كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم
لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع
انه ان اريد بالتقرير التقرير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر
الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التقرير بدونه وان اريد
التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا
كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في
تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة
السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون
اعتبار احد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع
بعد ما ثبت فانه لا يبقى للسند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد
زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله
وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب لعلم مخصوص لا حاجة الى اضافة
العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجرة الاراك والقاعدة حكم كلي
ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت
والتوصل الى الفقه اي البعيد يتوصل الى الواسطة منها الى الفقه فيخرج
العلم بالقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية
وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا
يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل
بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك
سدى بل تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه

قيل عليه ان هذا انما يتم اذا كان القياس لا يغير الحكم وكيف يظهر انه عام حسن

وان كان فرعا صح

قوله اولى باطلاق الوصف كذا القياس اولى باطلاق الاصل عليه من غيره بالنسبة الى الحكم المستنبط منه فكيف المرجوحية والنقصان بالنسبة الى ذلك الحكم حسن

كالاحتياط والتحري والعمل بالظاهر والقرعة

اسم كتاب للامدي

عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم بانياً لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت
قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم
بها الحاصل من تلك الادلة فقهاً ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا
الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة
الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالاً من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب
المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام
اجمالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك
الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها
من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول
الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد
مشعر بقيد الاجمال وزاد المص قيد التحقيق احترازاً عن علم الخلاف ولقائل
ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلاً قريباً بل انما يتوصل بها الى
محافظة الحكم المستنبط ونسبته الى الفقه وعرفوه على السوية فان الجدلي اما
مجيب يحفظ وضعاً او معترض يهدم وضعاً الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل
الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصاً بالفقه قوله ونعني بالقضايا
الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم
قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث افادته الحكم اخباراً
ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوباً
ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة
فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه
في القضية يسمى موضوعاً والمحكوم به محمولاً وموضوع المطلوب يسمى اصغر
ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة عن مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر
وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على امر متكرر
فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى و
يسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او
محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلاً

لأن اعتبارات المركب التام

اي في القضية الحملية واما اذا كانت شرطية فالمحكوم عليه يسمى مقدما والمحكوم به تاليا حسن

مثلاً اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل مامور الشارع فهو واجب فالحج
الاصغر والواجب الاكبر والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هو الصغرى
وقولنا كل ما هو مامور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور من الشكل
الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى
لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في
المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج
المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها
وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بهذا هي من مطالب اصول
الفقه فيندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما نزهه المص بما لا مزيد عليه قوله
وان يكون القياس قد ادى اليه راي مجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد [illegible]
ليحترز عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد
واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد الظاهر انه
بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد مصرحون في كتبهم بان
البحث منه انما يقع من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا انتقال الى الفقه لان
المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها
الاربعة لان علمه بها ليس من الادلة الاربعة قوله يبحث اي يبحث في هذا العلم
عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث
في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف
شائع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع هذا العلم ما
يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء
الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كا
للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة
امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيواناً والمراد بالبحث عن
الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب مثبت للحكم قطعاً
او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام
يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض

صغر

لأن الفقه

يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية
للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع
ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة **فان قلت** فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول
اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة
لذلك **قلت** لان المقصود بالنظر في الفن هو الكسبيات المفتقرة الى الدليل وثبوت
الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام و
شهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما التبس اثباته للحكم
بينهما كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما الثالث يعني العوارض
الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم لا لها دخل في لحوق ما هو مبحوث
عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام
وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل
جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا او رباعية معربة او مبنية الى غير ذلك
مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان
النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته وتعوجه وغلظه او اعوجاجه
واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصنعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه
وبساطته ونحو ذلك **قوله** ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة
لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنها هم في فن الاصول **قوله** كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه
حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى التصديق ومن
حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية تتولف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه
راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال التصور الموصل
اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان
كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى
البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب
دون البسيط فيكون من المسائل **قوله** لكن الصحيح نقص احوال الاحكام الى ان

ان موضوع الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى
تصويرها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا
رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث
المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة
وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل
بها الى الفقه فجعل احدهما من المقاصد والاخر من اللواحق تحكم غاية في
الباب مباحث الادلة اكثر واهم لكنها لا تقتضي الاصالة والاستقلال **قوله** فان اريد
بالحكم هذا الكلام الحاصل لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم
انها ادلة حقيقة فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية
ما في الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني
فيصح في جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى
ذلك اخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية
وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر كلامه **قوله** واعلم هذه ثلاثة مباحث في الحو
اوردها مخالفا الجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم
في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق
الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين
اولا وعلى الاول اما ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها
ناشئا عن احد المضافين وبعضها ناشئا عن المضاف الاخر اولا فان كان فلذلك
فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام
والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا
واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف
وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين
في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او
تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما تقرر
المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل
الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل

ضوع

وقد نظر لانه ان لم يرد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف
العلم فظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها
فلا نسلم انه مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات
الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم
واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح والجسم
التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل القار
الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان
والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة
الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب
الوحدة وان لنا ان نصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه
فعل المكلف والمقدار ثم انه قد اورد من المثالين ما يناقض نفسه لان موضوع الاصول
اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب
والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا
التصور والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد تذكر الحيثية المبحث الثاني
في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو كذا
الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء واعتباره
يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية
المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع
العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود
بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود لا من حيث انه جوهر او عرض او
جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث
ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض
من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي ثم ذهب
المص الى ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع كما في القسم الاول لما

مطلب لفظة حيث موضوع للمكان ويستعار للجهة والحيثية

قوله عن احوال الموجودات المجردة اي المطلقة لا المجردة عن المادة فانه يبحث عن احوال الماديات ايضا ح

من حيث انه موجود م

اي الاخلاط الاربعة والعناصر الاربعة ح

لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء
الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من
الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من
تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا الوجه جعلنا الحيثية في القسم الثاني
ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على
ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا
ما لزم المص من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد
الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في
العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث انه يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد
من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا
ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن
المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض
يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى
الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه
الحيثية البتة قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم
المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع
لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل
وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة
بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان والعلوم
بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما
هو بحسب المعلوم اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان ترجع الجميع
الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان ترجع الجميع
الى نوع واحد من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف
العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد

قوله والتحقيق الخ تحقيقه ان لفظة الموضوع يتضمن معنى فعلي البحث والعروض
فالعبارة قولهم موضوع هذا العلم الامر الفلاني من حيث كذا اشتمل على لفظ
الموضوع باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخر اعني
العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض وفيه بحث
لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض
العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور
اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه
الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون للحيثية مدخل في العروض
ليست لذلك المقيد بل للمطلق فليتأمل منه

بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض
الاخر علما اخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما
الثاني فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث
الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان للاعراض
الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها
وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل
مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان
العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعرف
الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال
الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير
في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره
ابو علي ولا يخفى ان الطبيعي الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها
قيد للموضوع العروض وههنا نظر اما اولا فلان هذا مبني على ما ذكرتم من
كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه
واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم
مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت
محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في
العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية
للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث
عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر
في احوال شيء وذلك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان
يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا
بقيد اخر وتلك الاحوال المجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح
سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ربما لا يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية

قوله وقد صرح الى تاييد لقوله السابق اعني قوله وعلى هذا الوصف الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو الظاهر من كلام القوم لكن ما صرح به ابو علي [illegible]

ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعل علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل
البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى
غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الا
بالاتحاد وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما
قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي
الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها
حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة
والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من
تلك الصفات لاحقا لجزء لعدم الجزء له ولا المباين لعدم احتياج الواحد الحقيقي
في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا فيقول اما ان يكون
لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل
منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها
لذاته فيثبت عرض ذاتي فالبعض الاخر لا يجوز ان يكون لجزئه لما مر فهو
اما لذاته فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون
الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه
لذاته والا لزم التسلسل في المبادي **فان قيل** يجوز ان ينتهي الى العرض
الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها
وهو غير المطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم **قلنا** اللاحق بواسطة العرض
الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل
واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات
انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي
وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير
وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان
اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر
لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات
الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم و
القدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما

الركن الاول في الكتاب

وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات تحرير ذاتي اخر **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي نعقده على قسمين ولا نبحث التعريف والموضوع انضمامه الى الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس **قوله الركن الاول في الكتاب** هو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة فالقرآن تفسير للكتاب وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء فيشمل كلام الله تعالى فخرج على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف العام بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف في التفسير بقوله اي القرآن وهو على ما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا اسم لكل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك ابتداء المجموع فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفون بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في حقهم

بيانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اذا نقل بمصحف ابي او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد المتواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب الشافعي وعلى ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل فقولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السورة اية من القرآن نزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن من حيث الوضوح الى حد الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير **فان قيل** فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي اختلاف بين الفريقين **قلنا** نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان عدة ايات من سورة الرحمن وعند الحنفية اية واحدة من القرآن تكررت للفصل والتبرك وليست بجزء من شيء من السور فجاز تكررها في اوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت تكررا عملا بما اخذ للمحي بالمصحف ابتر مكرورة مثلا ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زندقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولي يكون المراد بما نقل بين دفتي المصحف هو ما يشمل الكل والبعض لا ان يقتصر على مجموعه حتى يدخل في الحد الحرف والكلمة من القرآن لا يسمى قرانا في عرف الشارع وان خص بالكلام التام خرج بعض المتلو مما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما اعتبر شيئا كلام المصنف المراد بما نقل مجموع ما نقل

الكلام في البسملة في اوائل السور من القرآن

بانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا المعنى الكلي ولا يرد عليه شيء الا انه انما يناسب
غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقران قلنا
نعم على ان يكون القران ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان
قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة
في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على
البعض والكل من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل
والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض
باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان اتمام
الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب
او القران وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف
الاكتفاء بالعرف او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا
لماهية الكتاب او القران فلا بد من معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على
معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القران فيلزم الدور لا
يقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول
ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القران لما مر من انهما اسما لشيء واحد فيتوقف المصحف
على ماهية القران فيتوقف على ماهية الكتاب وبهذا ظهر ان تفسير المصحف بما جمع
فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقران والمصرح
بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف الكتاب او القران اشارة الى ان ماهية الكتاب
هي ماهية القران فذكر احدهما مغن عن الاخر فان قيل تفسير المصحف بما جمع فيه
الصحف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف
بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الجلي الى الخفي وعن الحقيقة الى
المجاز العرفي فلا يحسن في التعريف فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي
الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القران بمعنى
المجموع الشخصي وهو معلوم ومعهود بين الناس يحفظونه ويتداولونه لا يشتبه عليهم
فلا دور قلنا لا نسلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي
فيبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بالتشخص
اي تمييزه بخواصه فان كلمة اي تطلق على تمييز الشيء بما يخصه تخصيصا كان او غيره

فيه مسامحة اي وتمييز المعناه حسن

اي انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران اشارة مو

قوله قلنا لا نسلم اشارة الى المنع بناء على ان يكون الكلي جزء الشخصي حسن

اشارة الى انه ليس المراد بالتشخص التعيين الشخصي حسن

قوله

وذكر الصغاني فيما جمعه من الموضوعات ان هذا الحديث موضوع ومن العجب ان اهل السنة استدلوا به على عدم خلق القران والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى فلم يتفطنوا لكونه موضوعا حسن

مطلب
القران يطلق على الكلام الازلي القديم وعلى اللفظي الحادث

قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قوله صلى الله عليه وسلم القران كلام الله غير مخلوق الحديث
وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى
الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى
القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي
جعل القران اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل
بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز
لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله على ان
الشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة او نحوها كالتعبير
عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على
مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع
الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف
المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع
القران مركب اعتباري لا محالة فلا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر في
تشخصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية
لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معه العرضيات
انضام المجتمع لم يمنع صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان
يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك
الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب الحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد
امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن
اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على
ان الحق هذا وهو ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف
باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القران المنزل على النبي
بلسان جبرئيل ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا
مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا
الكلام في كل كتاب وشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء

قرأه زيدا او عمرا او غيرهما فاذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو
عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة
في غير المحل فعلى هذا التقدير المحقق هو ان القران ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم
بلسان جبريل خاصة يكون لغوا على ان التشخص لا يحد تارة بلا ان احدهما ان التشخص
الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته حقيقته الا بان يقرا من اوله الى اخره وثانيهما
هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا
المؤلف الذي لا يتعدد المحال تشخصا يحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا
بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى اخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف
الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المتواتر
بين دفتي المصحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله
الزمخشري في تفسير القران والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء
قوله فالاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة تشخصاتها حدا لا يمكن تعددها الا
بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الخ فانه
بواسطة تشخصاته من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات
والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ
حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ انضا يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد
اصلا فالمصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصا قبل ان ينضاف
اليه تشخص المحل تشخصا حقيقيا **قوله** وقد عرفه ابن الحاجب ظاهر تعريفه
للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة
وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة
على معرفة القران بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرانا
كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله منه بسورة
اي من ذلك الكلام المنزل فافهم **قوله** ونورد انحاءه اي بيانا اقسامه واحواله
المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في نعت غيره خارج عن
ذلك والمراد بالانحاء المتعلقة بافادة المعاني لم مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم
يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك
لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية

الا بالاشارة ونحوها فكذا القران لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته صح

الا بتعدد صح

حاصل السؤال ان اضافة الانحاء الى ضمير المعنى الخ ... (marginal note, partly illegible)

العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى
وهذه نعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة في الباب الاول
بل الثاني ايضا ولهذا قيل حقها ان تخرج عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب
لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم بالتبع والصدق فذكر عقيبه
قوله لما كان القران يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع
للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان
باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان
باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع
وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة
من التقسيمات الثلاث الاول انما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من
التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء
وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الوقوف بعبارة النص واشارته واقتضائه ودلالته وذكر في تفسيرها ما هو
صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت
زيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام
للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى
والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام النظم بالنسبة الى المعنى اخذا
بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق الاشارة
العبارة والدلالة والاقتضاء عدم الالتفات الى العبارات واختلافات
المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام
النظم والمعنى كما قالوا القران هو النظم والمعنى جميعا واراد والنظم الدال
على المعنى بان كونه مرتبا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ
الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي
من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية
المعنى بالتركيب حدث اغراض مختلفة تقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم
فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك
حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى

ب

الباب الاول من مباحث الكتاب في افادته المعنى

ى باب افادة المعنى

جة

لا اقتضا

بث

ب

ا

منقطع

لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القران ايضا معجز لان الاطلاع
عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان
هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام اخر وبعض
المشايخ من توهم هو النظم والمعنى جميعا فدفع التوهم الناشئ من قول ابي
حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة
قوله والمراد من النظم ههنا اللفظ لا يقال النظم على ما شرح المحققون هو ترتيب
الالفاظ مترتبة متناسقة الدلالة على وفق ما يقتضيه العقل لا توالها
في النطق وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار
حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل نبك قفا من حبيب ذكرى لم
يكن نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى
الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال
المراد باقسام الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة
فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا
هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمي كذا النظم يطلق
على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في
سلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم
فان في النظم رعاية للادب في تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل اعتبر المعنى لان
مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجات فرخص
في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك
من البدع وقد تكلم بكلمة او اكثر عن زلة ولا يحتمله المعاني وقيل من غير اختلال
النظم حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل ان عن تعمد والا كان مجنونا
فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشي كيف لا يكون لازما
فيجي فان قيل ان كان المعنى قرانا لزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم
صدق الحد على المنقول بين دفتي المصحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم
عدم افتراض النظم فرضية قراءة القران في الصلوة قلنا اقيم العبارة الفارسية
مقام النظم المنقول لجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم
يكن تحقيقا كجمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى في

القراءة

دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز
اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز الحقيقة
وثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى لما سبق
قوله بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف
في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة
على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على
انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف
كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله احتياطا قلنا
بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص منهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر
على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح انه رجع الى
قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله يخالف
كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة
مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا
ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار وضعه بنى التقسيمات الاربع الجارية في اللفظ
ودلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه عن اللفظ عند التقسيم باعتبار
المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهرا كان او خفيا فخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه
عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف نوعان
تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على
ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ
بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك
والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على
الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمص اسقط المؤول عن درجة الاعتبار
واثبت الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح

وان استتر فخفاء والتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم
والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمل
فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان
قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه بالجزء فاما ان
يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو
المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فالمتشابه والتقسيم
الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق
الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فالعبارة والا فالاشارة
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء
والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط **فان قلت** من حق
الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها
على بعض كما لا يخفى **قلت** هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا
يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة
من تقسيم تقسيم وهذا كتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة
والنكرة مع ان كل واحد منها اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع اقساما
متقابلة لكفى فيها الاختلاف اما بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم
الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث تناوله لجميع افراد الباصرة و
مشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا
ما قال فخر الاسلام على التقسيم الاول انه في وجوه النظم صيغة ولغة فجعل
اللغة والصيغة مترادفتان والمراد تقسيم اللفظ باعتبار معناه نفسه لا باعتبار
المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة
هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف
على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد ههنا مادة اللفظ وجوهر
حروفه فبدل على انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء
المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بالوضع
فتناول المادة والهيئة بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول
اللفظ الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او لواحد والاول اما ان يكون

والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع
اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في
وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله والذي في الموضوع له فيكون حقيقة او في
غيره فيكون مجازا او في طرق جريانه في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح
فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك
النظم اي طرق اظهاره المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني

يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما
ان يكون الكثير محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا
فان كان اللفظ مستغرقا للجميع ما يصلح له من افراد ذلك الكثير فهو العام والا
فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو
ما يكون وضعه لواحد شخصي او نوعي او جنسي من اقسام الخاص فينحصر اللفظ
بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع
لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل
فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا
للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة او لا لمناسبة بل للجميع الالفاظ
المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح اخر لمعنى اخر
كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ما صرح به البعض
والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له
فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد له كالعين لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت
الحد والاقرب ان يقال بهذا القيد التحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة
الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ما سيجيء **فان قيل** المراد بالاستغراق اعم
من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم
او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري او لا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه
على سبيل البدل **قلنا** لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر
فانه مستغرق للاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد
بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك فيه وحدان
الكثير او للمجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل واحد من الوحدان
نفس الموضوع له او جزئيا منه جزئيا له او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار
يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد **فان قيل** فيندرج فيه مثل زيد
وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء **قلنا** المعتبر هو الاجزاء
المتفقة في الاسم كالثلاثة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب
ذلك المفهوم **فان قيل** النكرة المنفية عام ولم توضع لكثير **قلنا** الوضع اعم من

في يدخل في حد العام النكرة المثبتة
فانه مستغرق كل فرد على سبيل البدل
فان قيل هي ليست موضوعة للكثير قلنا
صح

قوله فيندرج فيه المشترك الخ فيه لف ونشر لكن اندراج
المشترك باعتبار الشق الاول فقط واندراج
اسم العدد باعتبار الثالث فقط واما العام
فاندراج بعضه باعتبار الشق الثاني كالمعرف
باللام والكل الافرادي وبعضه باعتبار الثالث
كالمجموع والكل المجموعي حسن

ن التخصيص النوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد اي يصح للنكرة المنفية بالنوع الكثير الغير
المحصور في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع
لا نفي العموم وهذا معنى اللفظ الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا فرديا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك لا يقال النكرة المنفية
مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما
وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول
ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة
على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لاستحالة لا نهاية المراد بغير
المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات
موضوعا لكثير غير محصور ولفظ الف الف موضوعا لكثير محصور والامر بالعكس ضرورة
ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال بهذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء
الاعداد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح
لجزئيات المائة لا لما يتضمن المائة من الاحاد لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلي
لجزئياته والكل لاجزائه الهنية تعبيرها عن وضع اللفظ وعن التقسيم الثاني
بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله
وانه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان
النظم في بيان المعنى واظهاره من انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق
الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق
اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعاني
اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعاني كلامه فاعتبر الدلالة
مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال
المسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة من حيث صيغة لفظ ومعنى
استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة قوله والجمع منكر المعتبر في العام عند فخر
الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر مشترك فيه سواء وجد
الاستغراق اولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع
المنكر يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله

قوله وهذا معنى الوضع النوعي لذلك لفظ هذا اشارة
الى ما يتضمنه الكلام كانه قال قد ثبت باستعمالهم للنكرة
المنفية حكم الواضع بانه كلما وقع نكرة في سياق النفي
فالحكم منفي عن كل فرد فهذا هو معنى الوضع النوعي
واعلم ان الوضع بالمعنى الذي اشرنا اليه يختص
بالحقيقة وله معنى اخر يختص بالمجاز وهو حكم الواضع
بان كل معين الدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة
المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك
المعنى تعلقا مخصوصا والمتبادر من الوضع هو الوضع
الشخصي والوضع النوعي بالمعنى الاول فليكن على ذكر منك
حس

لما يصلح له فلا دخلت في الحد وقوله
مستغرق صح

فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان
مستغرقا اولا صح

واسطة بين العام والخاص عندهم قيل لعدم استغراقه واما عندهم فيقولوا باستغراقه
وبهذا التفسير يكون المراد بالجمع المنكر في قوله والجمع منكر الجمع الذي يكون
قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم رجالا وفي الدار رجال الا ان هذا
غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل او غيره يلزم ان
يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله في قوله وان لم
يستغرق في جمع منكر ونحوه ونساءه بيتي قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس
اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون
كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص
الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص قوله
ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام
والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي
واورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجيحه قد لا يكون بغالب الراي
كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال الخفاء بدليل ظني
فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف
مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني
بان غالب الراي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التامل في الصيغة كما في ثلاثة قروء ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان
الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الراي التامل والاجتهاد
في نفس الصيغة وقيده بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة
لتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة
يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي
اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما
اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا
يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا
او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه بقطعي او ظني قوله وايضا الاسم الظاهر
قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة بمنزلة اداة او ما
ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه

قوله كما في ثلاثة قروء فان الحنفية تاملوا في وجوه الكلمة فوجدوا
القرء قد وضع لمعنى الاجتماع ولذا سميت القناة لاجتماع الحروف والكلام
فحملوها على معنى يناسب الاجتماع وهو الحيض لاجتماع الدم في الرحم
دون الاطهار حس

قوله وكذا اذا لم يكن مشتركا الخ يعني ان الخفي والمجمل والمشكل
كالمشترك في انه اذا ازيل خفاؤها بقطعي يكون مفسرا
وبظني يكون مأولا لا يكون من اقسام النظم صيغة ولغة
وقيل انها ليست من قبيل المأول مطلقا كما كان المشترك
اذا حمل على احد معنييه بقطعي او بخبر واحد او قياس
لا يكون مأولا حس

عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق معرفا الضارب لفظ مشتق من الضرب معنا
معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قوله
ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين تقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن
اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو
القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل
او يقع عليه بالفاعل والمفعول اسابيع بخلاف التعبير عن المكان والآلة
بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون
على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او
المفعول لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك وليس معنى الابيض والاحمر
مثلا هو البياض المفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان
ولا معنى الحمرة هو الحمرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج
والدحرجة مع المستفعل والمفعلل المصير بنفس القول بان الابيض ان منع
ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل مع المفعل
هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان
كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس او لا
كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان بين اللفظين
تناسبا في اصل المعنى والتركيب فيرد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه
مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه من حروف
الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه
مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى
الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى
بلا قيد فمطلق يشعر بان المراد بالمطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك
للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير
معين بشيء من العوارض **قوله** فهي ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض
انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى في مقابلة بعض اقسام
المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله**

هذ

عند الاطلاق للسامع قيد ان التعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع
ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين
وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا
بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المص لانه اذا قال الخارج رجل يمكن ان يكون
الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** واعلم انه يجب
ان تباين الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات
قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما
في لفظ العين فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية
ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس
والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور فاللفظ الواحد
لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان
في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه ينبغي ان يحمل
هذا غاية ما تكلفت به لتقرير التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد محل نظر **قوله**
فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة
بالاقسام المذكورة فصول الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر
العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك
وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا
واشرنا الى ان مثل لفظ المائة ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس
الا ان المص جعله شبيها له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في
التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد
على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول
اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم
يخرج التثنية لان المراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف
بهذا لانه اعم وخص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وتوقع خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه
اصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين
كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص والعام الاعتباري والحقيقي تنبيها

والوضع لواحد او كثير محصور

الخاص

بما جريان المخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا
وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى
للقطع بان لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا
واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون كلمة
الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين واجيب بان المراد هذا بيان التسمية
على وجه يتضمن تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين
لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص
مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني اسم الموضوع
للمسمى المعلوم اي المتعين المتشخص قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى اخر على ما
ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو
فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل
الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا لا نزاع في انه لا دخل لذلك وعبارتهم
في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من الحكم الشرعي
كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء تتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل افادة ما اريد
من تعلق وجوب التربص قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل
وسيجيء في اخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي
الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل
اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد هنا
المعنى الاعم قوله ففي قوله تعالى ثلاثة قروء تفريعات على ان موجب الخاص قطعي
تقرير الاول ان القروء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان عن
مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر
وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على
الشهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فلانه لزم من حمل
القروء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب
ثلاث حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص والاشهر ليس كذلك بل
هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة لوجوب
تمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في

جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين لا صح

قوله وقيل المراد بهذا الوجه مغاير الوجهين السابقين اذ ليس مبنيا على اعتبار الوضعي والاشتراك اللفظي بخلافه صح

بيان صح

صح الخاص

في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس
الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يأتي
لمثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر
لانه المقصود بنظر الشارع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ونعرف حكم غير المشروع بلا
نص او اجماع فكان قوله الطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة
الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر
الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة اطهار وبعضا بل الواجب ان
لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة الخالية ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه
الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول
بوجوب ثلاثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع ما
يرد من المعارضة بوجوب ثلاث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض قوله على ان
بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه
الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر
اسما للمجموع ما تخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير
حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان
اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر
واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلاثة اطهار في صحة الطلاق على البعض
فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه
وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه
بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد
الا عند انقطاعها بالاضداد فكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا تاما لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك
لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق
ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث
فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد
كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتدائها فانه كما لا يتصف الزمان بكونه يوما
فكذلك اخر فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض الاول بمجرد الانتهاء الى

واكثر باعتبار الساعات ... لم يبق فرق بين الاول والثالث صح

المحض جاز اطلاقه على البعض الثالث بجهة الابتداء من المحض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بدمن البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام من نوع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به و[ان] الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا في اثنا تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى اخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق المرة بعد المرة بما يدل على تعدده وترتيب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب انه قوله مرتين قيد للطلاق لا لذكره اي انه تعالى ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صرح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرءة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ وعلى المرءة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرءة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرءة مع انها لا تختلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الغرور [؟] ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرءة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على المال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق

حدود

الزيادة على الكتاب عبارة عن اثبات امر زائد على ما يفيده الكتاب تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح النظم بخلاف الزيادة ح

الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** فنشا التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي **فان قيل** اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده **قلنا** الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الى اخره كلاما معترضا مستقلا وارادا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ويدل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا الا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله تعالى الطلاق مرتان هو بمعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم الا يقيما الاية والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على ما مر حتى لو سلم ذلك لم يبق نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق **فان قيل** الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة وجوب التحليل بعدهما من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها **قلنا** لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب

ق

الظاهر من عبارته ان هذا جواب عن الاشكال الثاني وقوله والمذكور عقيب الفاء جواب عن الاول ويمكن ان يعكس كما هو مقتضى الترتيب ح

وهو ليس بخلع بل الخلع هو الطلاق ... [illegible]

[illegible]

... الجمع لا يبيح [illegible] الطلاق على المال من الخلع حتى لو سلم لا يبقى نزاع في الاسم المذكور

يعني لا نسلم لزوم الزيادة على الكتاب [illegible]

ادعى الجواب عن الثاني

في الوجود لا في الترتيب والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف
اعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة
واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
فلا بد ان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه
لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان
آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على
جواز شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل
مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا من ما وراء ذلكم
والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين والمراد
بالعقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل تراخى الى الوطي
قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز
على الاشتراك قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم
وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي
نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي
بل المراد من المفوضة هي التي اذنت لوليها ان يزوجها بغير تسمية المهر او على ان
لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو وعلى ان الولي زوجها بلا مهر
وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض
حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج
والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون
الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا
يقال فرض النفقة اي قدرها او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضنا ها
اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك
وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب قوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح
الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عنه الى قوله
خص فرض المهر اي تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة

بدليل ورود الاية الكريمة في سياق الحل والحرمة ح

اي حقيقة في القطع لغة والايجاب شرعا كما سبق ح

حقيقة في صدوره عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا ضا
في ان مقدار المهر هو الشارع على ما هو موضع الاسناد وهذا التحقيق منه لا
يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتا
الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان
فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاول ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره لفظ خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا
اثبات ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة الثابتة لا مثبتا للحل
وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني ادم خالية عن المحرمات كما في
الصوم تنتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطي
الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا
لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلاث اذ لم يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء
قبل وجوده اصلا ففي القول بانه يهدم ما دون الثلاث ايضا كما هو مذهب ابي حنيفة
بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص والجواب ان المراد بالنكاح
ههنا العقد بدليل اضافته الى المرءة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور
وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد
ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل
وبقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا
للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاولى الى
وتقرير الثاني ان في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع
خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة ففي القول بان القطع
يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كه
كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص والجواب ان انتفاء الضمان ثبت
بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله تعالى
خالصا فيجب ان يكون الجناية واقعة على حقه تعالى من حرمة ربه بتحويل العصمة
التي هي محل الجناية الى الله عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا
بالاشياء كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا
عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم

هو اولى وقوله صلى الله عليه وسلم لعن الله المحلل عطف على ما قبله بحسب المعنى والتقدير فالحل ثابت بهذا الحديث وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل الخ ولا يجوز عطفه على قوله بالحديث المشهور اذ ليس في قوله عليه السلام لعن الله الخ دلالة على اشتراط الدخول ولا يصح تعلقه بقوله فيكون الذوق هو المثبت للحل بان يقال تقديره وبقوله لعن الله الخ يكون الذوق هو المثبت للحل لان الحديث لا يدل على كون الذوق هو المثبت للحل بل يثبت كونه ... فليتامل ح

حكم العام

دليل علي عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في
الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما وراء ذلك وعند جمهور العلماء اثبات
الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة
المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي والمختار
عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص
العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل علي مذهب التوقف تارة
ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخري ببيان انه
مشترك اما الاول فلان الجمع مختلفة من عشرة او لوته للبعض لانه يؤكد
بكل واجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اعداد
اليه فهو البعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق علي الواحد
والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله لانه
يؤكد عطف علي قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا اخر علي الاجمال
ويحتمل ان يكون عطفا علي قوله لانه مجمل فيكون دليلا علي مذهب التوقف
والجواب عن الاول انه محمول علي الكل اذ لا عبرة بترجيح البعض بلا مرجح فلا
اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والالحاق بالجمع
لا تاكيد اصرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح علي الاشتراك
فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير علي ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع
عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس
وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلي الله عليه وسلم يوم احد الخروج اليه من قابل
العام المقبل ببدر الصغري فلما دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود
الاشجعي عشرا من الابل علي ان يخوف المؤمنين فنزل فيهم الذين قال لهم الناس
اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش لكم اي لقتالكم
قوله لانه المتيقن استدل علي المذهب الثاني بانه يجوز اخلاء اللفظ عن المعني
والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين
المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته علي التقديرين بخلاف
الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة
بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفي ان

فيه بحث لان دليل التيقن
وان لم يكن اقوى فلا اقل من ان
يكون مساويا لدليل الاحوط فلا
[illegible]

ان التوضيح نقول لفلان علي دراهم سيجي علي تقدير كون الجمع المنكر عاما
وعلي كون الاقل في جمع الكثرة ايضا هو الثلاثة علي ما خلاف ما صرح في دليل
الاجمال قوله لان العموم استدل علي المذهب المختار بالمعقول والاجماع
بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معني ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الي
التعبير عنه فلا بد ان يوضع له لفظ بحكم العادة كما كثيرة من المعاني التي وضع لها الفاظ ط
لظهورها وللحاجة الي التعبير عنها فقوله لا بد وان يكون له لفظ يدل عليه يعني بالوضع ضع
ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعني الظاهر قد يستغني عن الوضع له خاصة بالمجاز
او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة صائغة
كرائحة المسك علي ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من
الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقراين قلنا الوضع فتح هذا الباب يؤدي الي ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر
لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا
الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله وحرمها اي الجمع بينهما وطئا ابتداء اخري
وهي قوله تعالي وان تجمعوا بين الاختين عطف علي المحرمات فيقتضي الشافعية بلا
نظر في الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الي الوطء
فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولي واعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح
لانه بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاع عد
والاخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة
فاستاذ المص الي ان تحريم الاختين وطئا بملك اليمين ثبت نصا بالعبارة لان
قوله وان تجمعوا بين الاختين في معني مصدر معرف بالاضافة او اللام اي جمعكم
او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين قوله في مقدار
ما تناوله الاثنتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفي عنها زوجها الغير الحامل
والذين يتوفون اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله
واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة للحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا
وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون
منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم
فيما تناوله منهم من ذهب الي ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الي انه قطعي بمعني انه

لا يحتمل المخصص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام
يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير يعني ان العام لا يخلو عنه الا
قليلا بمعونة القراين كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما
في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل
هذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشايع
في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشا عنه احتمال المجاز في الخاص فان
قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة
عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال
المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف
موجب العام قطعيا استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا
واجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه
والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص
يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة
بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام
العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم
وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير
قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصفة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع
عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه
المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة
في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا
الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان
قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن
لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن
تيسيرا ونحن ما نفهم من العموم الظاهر قطعا وقد تبين ان العلم عمل القلب وهو
الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا تعتبر
في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان فيه

قيل هذا المثال لا يخلو اما ان يكون مخصصا او لا فعلى الاول لا يكون حجة وعلى الثاني يكون تناقضا واجيب باختيار الشق الاول لانه مخصص بعدم التخصيص يعني انه مخصوص من بين الفاظ العموم بانه لا تخصيص فيه بخلاف سائر الفاظ العموم ورد بان هذا المثال ايضا مخصص بالمعنى المتعارف لخروج ... ان الله بكل شيء عليم وقوله ولله ما في السموات وما في الارض عن عمومه والحق في الجواب ان يقال انه محمول على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستقلال ح

عدم اعتبارها في التبع على اثباتها في الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد
ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد
بكل واجمع وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي
القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام
قطعيا مع انه يحتمل الخصوص ~~احتمالا غير ناشئ عن الدليل يجوز ان يكون العام~~
مع انه يحتمل الخصوص ~~احتمالا غير ناشئ عن الدليل~~ كما ان الخاص قطعي مع احتمال المجاز
كذلك فيؤكد العام بكل واجمع ليصير محكما لا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يؤكد
الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او
كتابه وان اريد بانه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان
التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث
الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول
بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص تخصيص العام على بعض المسميات
سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه وكثرته
بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
او بالمستقل المتراخي فلنا ان نقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان
اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد
في العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض
فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث
الشبهة في تناوله الجميع بما هو بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض
فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع
بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على البعض شايع كثير في
العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع
وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا
يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نسلم انه مخصص
لا يستقيم لانه يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه
مخصصا بالمعنى الاخر الاخص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا
عندنا خلافا للشافعي كان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت

وقوله بلا قرينة وان كان من تمام كلام الخصم الا انه مراد حتى ان خلو العام عن التخصيص يحتاج الى قرينة على ما اشار اليه فلهذا صرح به في المعنى ح

الحكم والاخر على انتفائه فانما ان نعلم تاخر احدهما عن الاخر او لا فان لم نعلم حمل
على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتاخره متراخيا والاخر
منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا
بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا فاذا احمل على المقارنة فعند الشافعي يخص
العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت
حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا اما في القدر الذي
تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويجي حكم تعارض النصوص
عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية واولات
الاحمال على راي علي فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في
الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها
الثاني **فان قلت** كل من الايتين عام **قلنا** المراد ههنا بالخاص ما هو خاص بالنسبة الى
العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا
لشي اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول له
فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص
وعلى الثاني الخاص مخصص العام ان كان موصولا به وناسخ في قدر ما يتناوله
ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راي ابن مسعود فان قوله واولات
الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه
يكون مثالا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها **فان قلت** انتساخ الخاص بالعام المتاخر
ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر ما يتناوله لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول
اثرا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون
في حق غير الحامل **قلت** هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما
تناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج اليه لو اذا عبر
عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى
لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون العام فيما

يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما في الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجي اذ لو كان

قصر العام على بعض ما يتناوله

فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه
تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان
بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان او ما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان
بالى وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكاة او غيرها نحو
القوم اكرمهم نعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة
اللفظ او العقل او الحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل
بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم
على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق
وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا
تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام
لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء تقدم في الذكر او
اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشي اولا ثم اخراج البعض منه او تعلقه وقصره
على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل
الوصفية والاستثناء مثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى
مرجع الضمير **فان قيل** لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا
قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب **قلنا** بل المراد ههنا ان يدل
على الحكم في البعض لا يدل في البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت
بدليل اخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال
اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند
الحنفية مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن
سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا
للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي
وجواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فعند
علق بالشرط لم يفد ذلك فكان قصرا على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على
ما سيجي **فان قيل** جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره
وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص **قلنا** التخصيص قد يطلق على ما يتناول

فعلى هذا ينبغي ان يخص قول المصنف وهو حجة فيه شبهة بالعام الذي خص بمستقل موصول بقرينة ما سبق قبل الفصل من ان العام الذي خص بمستقل منفصل نسخه قطعي في الباقي

النسخ فلا تقييد بعدم التراخي ولهذا يقال ان النسخ تخصيص وقد يطلق على ما
يقابله وهو المقيد بعدم التراخي في القول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخي
يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع
وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك
بالحس هي ان لم تدمر كذا واما انه لم تدمر غيره لانه انما هو بالعقل الا غير وفي التمثيل
بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ
قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا لغة في
راس كل حيوان الا انه معلوم بالعادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور
والجراد فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم
والابل وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني
اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف
كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب
والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك او المتواطي اعني
ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد قال فلو قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه
المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مملوك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا
يملك المولى استكسابه ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فلان الملك
باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة
للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل بخلاف
المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل
الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان
عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا
على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فهذه الزيادة
تخص عن مطلق الفاكهة **قوله** في غير المستقل اختلفوا في العام الذي خص
منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت
الحنابلة انه حقيقة فالجمهور حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي
غير منحصر اي لم يكثر تعسر العلم بقدره والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة

مدلوله ان لم كذا قيل فيه ايضا تسامح لان المدرك بالحس هو نفس كذا لا ان لم كذا لانه حكم نظره حقيقة بالعقل لا بالحس ح

فان قيل لكيف تنادى الكتابة بالمكاتب دون المدبر وام الولد

حقيقة ان كان بغير المستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان
بمستقل من عقل او سمع وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء
لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط او صفة لا
استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال الامام
الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج
البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل
فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول
فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض بالاستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع
للباقي مثلا اذا قال اعبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي
وفيه نظر لانه اذا اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند
الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان
مشتركا ويجي في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الا
يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع
انه اذا اقترن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا
حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء
بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على
ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع
النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو
متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعيينه له مثل الحكم
بان كل اسم اخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفرد من
مدلوله مع الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات
فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير
ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر
الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال
والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد
يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو
عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى

اي موضوع بالوضع النوعي بالمعنى المذكور كما يجي قريبا

فائدة جليلة في الوضع النوعي والشخصي

يكون دالا بالوضع النوعي صح

تعلقا بخصوصية العلية بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين
حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكان لا بد
ملابسة فهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي
فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه اي لا بقرينة
كان التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين وهو الوضع الشخصي او يندرج في القاعدة الدالة
على التعيين وهو النوعي وهو المراد بالوضع الماخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل
الوضع الشخصي القسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا زيد
الاسود من حيث تصديره التعجب مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث تضمنه
العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج
منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير موضوع له فيكون مجازا من حيث
الاقتصار على البعض لا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص
ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة التناول
للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد
بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر
لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فلان المعنى اما
نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كان صيغة
العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا
من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض لكن التقدير انها موضوعة
للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني اطلاق الكل على
البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا
المعنى لا تقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد
يجاب عنه بان الباقي ليس نفس الموضوع له لان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا
كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه
ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال كما ان تناول العبيد لغير سالم
ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور
على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل ما وجه فرق المص

اي لا اشارة الى جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا على طريقة فخر الاسلام ح

قوله وقد يجاب بان الباقي ليس جوابا باخرى عن قول المص غير النظر المذكور كما ظنه اذ لا يلائمه التفريع الاتي بل هو جواب عن النظر الا انه لا يفيد المص كما ذكره الفاضل الشريف لانه يتبع ان يكون حقيقة مطلقا وكلام المص انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه ح

المص ههنا بين المستقل وغيره **قلنا** لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن
ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل
فانه غير محصور بخلاف فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصيغة المنقولة
عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد
المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان
يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك ان تكرير الاحاد اذا ابطل
ارادة البعض منه يصير الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو
موضوع للكل فبا خراج البعض يصير مستعملا في غير معناه ومقصد اهل العربية بيان الحكم
في وضعه لانه مثل متكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع
ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثنا
يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون
الثلاث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال انه يكون اكثر فلو قال
مماليكي احرار الا فلانا وفلانا وفلانا ولا مملوك له سواهم كان الاستثناء صحيحا لاحتمال
ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهم بخلاف ما اذا قال مماليكي احرار الا مماليكي
قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون
الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا
الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق
لفظ العام على ما خرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي
بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ادنى الثلث **قوله** وهو
حجة تقرير الكلام ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على
البعض بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا
شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتمال
التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار
الا بعضا اورث ذلك جهالة الباقي فلم يصح حجة للاتيان بين المراد وعلى الثاني
اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام
قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج
وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض

قوله والتقرير السابق هذا ينتج وجه الفرق بين المستقل وغيره بيان التحقيق كونه صيغة لا كما ذكره

ان الصيغة ليست صيغا مضبوطة ح

ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فبا خراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير ما وضع

فلا يتحقق واحد منها اصلا ح

ق

مجهولا بان يكون يخرج الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فلا والحد
ان نفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصص قطعيا كما في الخطابات التي
خص منها الصبي المجنون لانفعال التجوز ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا
نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل
والكلام فلم يتعرض المص له فالظاهر انه لا يبقي قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة
والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص
قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلافات فعند الكرخي لا يبقي حجة اصلا
وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا
فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان المخصص معلوما فالعام قطعي في الباقي
وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقي العام على ما كان والمختار ان العام بعد
التخصيص دليل يمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات منه ترجح
في الكتاب قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقي الكاجة فيما تناوله
كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقي حكم العام
على ما كان ولا يتعدي جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء
فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لانه لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجهول
الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثني
منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان قوله وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام
الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه
حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا
من غير نكير فكان اجماعا وانما تمكن الشبهة فلانه اذا خرج منه البعض لم يبق مستعملا
في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ
مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر
اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان
ممنوع بل هو مجموع ما وراء المخصص معين مثلا اذا خرج من المائة عشرة تعين
التسعون واذا خرج عشرون تعين الثمانون واذا خرج من المشركين اهل
الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه
لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقي العام حجة اصلا ويصير مجملا

موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل
القطع بل ان كان المخصص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ع
ما وراء المخصص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال اخر ويرجح بعض اخر بالتعليل فعلى
هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول قوله حتى يخصصه
يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب و
المتواتر من الحديث معلوما كان المخصص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد
والقياس اجماعا وبعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في
الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا للخبر الواحد حتى يرجح خبر القهقهة على
القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم بما ورد في المحصور
انما هو مع شك في اصله واحتمال التجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد
فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله
عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص
هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي
القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة
هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع قوله لكن
م لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مستبد مفهوم
بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان
اثبات الحكم فيما وراء المخصص وعدم دخول المخصص تحت حكم العام لا رفع
الحكم عن محل المخصص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما
يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما
بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة
استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدي جهالته الى العام كالناسخ المجهول
لة ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج لتعدي جهالته
اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا
حب بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو
الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدري

انه كم خرج بالقياس فينبغي ان نسقط العام من جهة عدم استقلاله لانه يصح
تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى
منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله
فيقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه
ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم والحاصل
ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والعلم
بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه قوله
لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ
سقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ابجابه جهالة العام للشبه الثاني انه
لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل
المخصص للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل
الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه
بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح
تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل يجب ان لا يصح تعليل
المخصص اصلا لانه كما اشبههما يقتضي عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ
وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة
القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ او
لاستقلاله قوله على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل
الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد
على كلام القوم ما نه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي
سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم
لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا
الاشكال لما فيه من تسليم بطلان التعليل المقدرة القائلة بان صحة التعليل
توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق
على ما هو الاصل في النصوص اذا ادركت فاحتمال العدم قائم لان في العلامة التزاحم
وبعدما تعينت لا يدرى انها في اي فرد من افراد العام توجد وكل هذا يوجب

توجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل توجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت
من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال الاصل اليقيني بل وصف كونه
يقينيا قوله اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان
عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس
المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما
ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس
يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع خلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس
مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي
يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من الافراد فكذا
القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر
لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام
والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل
للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترط في القياس
المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل
اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى
ما لا يتناول شيئا من افراد العام قوله فتبطل الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد
بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة
صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان
دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر
وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر قوله
فصار البيع بالحصة ابتداء بان تقسم الالف على قيمة العبد المبيع والحر بعد ان يقدر
عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في
الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على
التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من
الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت
البيع قوله ولان المستثنى يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب

المعلوم صح

قيل اقول للمص لا يريد بقوله الخ مضى عن ايراد هذا السؤال والجواب الا انه يريد توضيح ما ذكره ح

وهو المخصص الذي خص العام اولا ح

نعقد بشرطي في قبول العقد في كل منهما ثبوت في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول
احدهما دون الاخر **فان قيل** هذا الاشتراط انما يصح هو عند صحة الايجاب فيهما
لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف
ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد فيصح في العبد **اجيب**
بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما
واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط
عند عدم صحة الايجاب فيهما وبذلك لا يندفع المنع **قوله** وههنا العبد الذي فيه
الخيار داخل في الايجاب لوروده الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرف في
موضعه ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على التحقيق
فيتحقق فيه مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما
ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا
او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كل منهما بالف
صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني
باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف
على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما
من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل
الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين
بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء
ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد
البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية
وجهالة البيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع
في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني صح في الاولى رعاية لشبه
النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن رجح جانب الصحة فلائم شبه النسخ المقتضي للصحة ومجهولية
محل الخيار او الثمن او كليهما رجح جانب الفساد فلائم شبه الاستثناء وقد
يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء
ايضا يوجب صحتها لكون استثناء معلوم واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب

فقد يجاب عنه بان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب يقتضيا لجعل قبول العقد في كل واحد منهما شروطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي ان يشك فيه ولا كلام فيه انما الكلام كونه شرطا فاسدا عند عدم صحة الايجاب فيهما والغاية وضوح لهذا لم يصرح به بل اشار اليه كما الكلام في كون الشرط فاسدا والمنظر به فع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة ح

الاصل ان الخيار يمنع انعقاد الحكم اصلا لانه كان الخيار لهما او له كان الخيار للبائع او للمشتري كما يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار لا في جانب من لا خيار له فالعقد لازم حتى لا يتمكن من الفسخ ح

يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء
يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء
يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك
وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم
فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية
الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده
موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد
والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد
في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** لجهالة المبيع او الثمن **قوله فان قيل**
جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع
القن مع المدبر **اجيب** بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من
كل وجه نزل الخيار منزلة المعدوم من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار
الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب
في حق الاخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب
تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لصيانة حق الغير فثبت حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم
فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه الا في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب
متناولا لا ثمانا وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل
تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد
والحكم جميعا لانه قابل له نقضا القاضي ثم يخرج فيحدث جهالة ثمن القن **قوله**
ولم يعتبر هنا اشارة الى جواب سؤال تقديره ان البيع في الصورة الاولى
ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد فهو صورة قبول ما
ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون
محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم
وانما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا
صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا ولانا
ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار و
الثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير

الفاظ العام

يبيع حتى يفسد رعاية شبه الاستثناء **قوله فصل** في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال اولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع لا الافراد واما ان يتناول كل واحد من المتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان تعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه آحاد وانما في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم ولا فعل بفعل من ابنية الجمع وكل منهما متناول للجميع لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيئا **فان قلت** فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاء في القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء **قلت** من حيث ان في المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا هذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد يستحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحق احد شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء

اذ ليس فيه ابهام خلاف المقصود ويعلم ان الشيخ اضافة الالفاظ الى معانيها ولهذا رجح الوجه الاول بحروف التنبيه على تسميتها بحروف الاستفتاح ح

بدليل قولك ان عمرو وما ادري وسوف اخال ادري اقوم آل حصن ام نساء ح

في الكشف والرهط من الثلاثة الى العشرة وقيل الى السبعة

والا لصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد

يثنى منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المثنى والمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له بمعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه لا يكون حينئذ عاما على الاستغراق فلا يوجب العموم بل مبنيا فيه لان الحمل على الاستغراق مشروط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسيأتي ذكره وكذا اسما الجموع ولا يفيد هذا ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسماء الجموع للجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط والعشرة فما دونها لجمع القلة مثل مسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى التقدير كل نص مشترك حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع الثاني انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتبار حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى انه لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان في الميراث للاختين الثلثين كالاخوات وفي الوصية لاقرباء فلان ما اوصى لاقربائه الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما يستغرق مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي

قوله ولا يخفى ان الكلام الاولى ان يقول فالجمع وما في معناه او الكلام في المعرف لا المنكر اذ لا عموم في المنكر قوله فالجمع الخ فيه خفاء لانه يحتمل قوله فالجمع الخ على ما ذكرنا ح

قوله ولا الخ وانه لم يكن الكلام في المعرف مطلقا قوله على كل عدد منهما ما فصاعدا من الثلاثة الى النهاية لنا قوله ح

قوله جمع القلة مثاله كلما جمع بالواو والنون والالف والتاء وما جمع بهذا البيت وافعل ثم افعال افعلة وفعلة يعرف الادنى من العدد كافلس واثواب وارغفة وغلمة ح

مطلب الاختلاف في اقل الجمع

تثنين

الجمع عن الاثنين نحو في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة
ولا يصح رجال اثنان وسيجيء وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون
الموصوف والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ
اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا
يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالفين اما عن الاول فبانه لا نزاع في ان
اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان
صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين
حكم الجمع اما استحقاقا فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين من يرث بالاخوة
يعني الاختين لاب وام او لاب فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم
الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة
فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان
قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى
للذكر مثل حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب تزيد
بزيادة العدد نفي ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين الثلثان مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم
ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث
مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب
لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من
الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان حين رد الام من الثلث الى السدس
بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس ليس الاخوان اخوة في
لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استطيع ان اخالف قوما فيما رأوا ويروى لا
استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها
ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العلم والخطر
كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع انه
الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز في

فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين صح

فيه بحث لان المدعى يثبت بدلالة النص لا بالاشارة كما زعمه ح

اعني في كل العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة
الى الاثنين مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال
الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وتوجيه
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهة
او تردد بينها انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع
على ان الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام
من مسافرة واحد او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجمعة بهما
او ادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف
الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب
اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره
ولهذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق على
هذا الحاجة الى ما ذكره المصحح احترازا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل اشتراكه
بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما
فوق ذلك كما يصدق رجال على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك
لفظ وتعدد وضع والابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز
في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد اخر اسم خاص لئلا
يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على
ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة
وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يقوى بكثرته ويصير بمنزلة
الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل
بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص
بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا

قوله على تقدير تمامه اشارة الى ما ذكره الجصاص وغيره من ان هذا الحديث لم يثبت من جهة النقل ح

قوله والابعد من ذلك اي من القول بالاشتراك اللفظي على ما يفهم من ظاهر عبارة المص ويجب الحمل عليه في المقام حتى يصح ان يكون جوابا لكلام الخصم قال الفاضل الشريف وانما كان ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته لما صرح به ائمة اللغة واعترض عليه بانه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل نفي اللغة بترجيح المجاز على المشترك فان كون فعلنا حقيقة في الجمع متفق عليه ولو كان حقيقة في التثنية ايضا لزم الاشتراك فوجب ان يكون مجازا فيها لرجحانه على المشترك وانت خبير بان هذا تقرير ما ذكره في التلويح على ان نفي المجاز لا يستلزم القول بالاشتراك اللفظي لجواز الاشتراك المعنوي ح

اي مقتضى ... عموم الجمع المحلى باللام بان يطلق على الثلاثة فصاعدا الى ما لا يتناهى مستدلا بان اقل الجمع ثلاثة ح

او فق بالاستعمال لانه وان صرح بجوازه كثير من الثقات **قوله** نتيجة تخصيص الجمع
قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام
ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم فيجوز
تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج
اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه
كالنافي لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع المذكور
انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على تقرير انه هو حقيقة في جميع الافراد
مجاز في البعض وكون الثلاثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع
في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام
اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر ولا معنى لهذا التفريع اصلا
الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر
الاستغراق على ما سيأتي ولا عموم فلا تخصيص الثالث انه لو قال لقيت كل
رجل في البلد واكلت كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا
عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض
باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلاثة
وعن الثاني بانه المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه
يكون نفيا للجميع لا افراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق
في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص
بالمستقل وقد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تاكيد لدفع توهم
حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه
يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن
العالم الا واحدا والطائفة كالمفرد يعني انه كالاسم للواحد فما فوقه كما فسره
ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء سواء كان واحدا او اكثر وقيل لانه مفرد نظم
البدء علامة الجماعة اعني التاء نحو عجي المعيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة
التي يمكن ان تكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة
الحافة حول الشيء وبعض المشايخ انها ليست الجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها

الى

وقيل يجوز الى الثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى الواحد والمختار عند المحققين العام صح

اراد بالنزاع النزاع في ان اقل الجمع ثلاثة او اثنان ام لا ثم لا نزاع في ان منتهى التخصيص الى كم هو صح

قوله

الجمع المعرف

الى الواحد **قوله** منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال
وتقرير الاخرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من
غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون لحصة معينة منها واحدا
او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون لحصة غير معينة منها لكن
باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون لجميع افرادها
مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين
والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد و
اما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو
تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه ومع ذلك اما ان
توجد قرينة البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني او لا وهو الاستغراق
احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع
تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد او الحقيقة لا
غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا
اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل
الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق
هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة
القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون و
فيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض
متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع و
احوط في اكثر الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان
البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون
الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة
زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد
الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة
من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة
فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة **قلنا** وكذلك يعتبر في تعريف الماهية

تعريف

على اقسام اللام المعرفة

اي الاباحة العارضة لا الاصلية ... بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة ع

ظهر

هبة

بلغ قراءة

حضورها في الذهن والاشارة اليها التميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعي ورجعي الرجعي وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح ابن المصنف ايضا حيث مثل بعده لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بجو الملت الخبز وشربنا الماء اذ لا يعني العهود الذهني لامثال ذلك ما يدل القرينة على انه الفرد دون الحقيقة والبعض دون الكل والمبهم دون المعين واذا كان تعريف الماهية فليت شعري يا معني العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الحقيقة الماهية حتى لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق قوله وللتحرز الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرف اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وافراد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى مثل العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي منهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه لتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو هنا الرجل قوله قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس هذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد

اي المراد من الاستثناء الذي هو دليل العموم ما هو من افراد مدلول اللفظ مثلا الاستثناء لا ما هو من اجزائه

الا ظهر ان يقال بدل قوله للقطع عند القطع اذ لا قطع مطلقا بعدم العهد لجواز ان يكون خيل معهود بين المخاطبين او ثياب بيض معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصد الى جميع الخيل او جميع الثياب البيض اهد الكلاب ح

الكاتب يتحلل ان يتزوج بمنزلة الجمع والثلاثة وبه نظائره ح

اويكون المراد جمعا معهودا فانه كما يشترط في كون المراد الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد ح

العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه لم يكن من جنس الرجال غير ادم كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يختص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء معناه ان جنس الزكاة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد قوله فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لما يدل على تعريف الجنس اي لاشارة الى الجنس لا اجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول الفخر ان كل جنس يتضمن معنى الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثير باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على الاستغراق الجمع على حقيقته باعتبار عهدية وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نسلم انتفاء العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغي حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي

هذا

الاسلام

قال الفاضل الشريف قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قولنا لا اتزوج النساء ولا اتزوج نساء ولا يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى حصول المعنى في الذهن فمما لا يعتد به بالنظر الى الحكم الشرعي فانه معتد ابدا واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا الحرف اللفظ الى معناه لا لكونه اشارة الى حضور الجنس لا لتوهمه فاعترض ح

قوله حرف العهد لتعريف الجنس نفي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى
نعلم من هذه الا يجاب الاشارات ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة
ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال لا خالعني على ما في يدي من الدراهم
ولا شيء فيها لزم ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام او الشهور يقع على العشرة عنده
وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا قالوا في
قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل
بصر وهو سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا والمعنى
لا يدركه شيء من الابصار ليكون لعموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا
كليا لانا نقول كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو
في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين
ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول لا يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس
والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات ويان
ادراك البصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله
تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء موقوفة
على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بنوع الاستثناء في الكلام
من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر
لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق
فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان فيصح اطلاقه
على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند
الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به اذ لا
نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولانه حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع
المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا
اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب فقد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب
الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن
الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني
ان عدم اعتبار الاستغراق لا يلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك
يستلزم

لانه الرؤية على وجه الاحاطة بجوانبه المرئي ح

الجمع المنكر

ولانه

المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان
الحمل على القدر المشترك لا ابهام كما في رجل ولا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال
وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد انه موضوع لكل
مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق
على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى
باللام قد سبق ان المعرف باللام ان لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا
ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد
الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره
المحققون ولكم جعله التعريف للماهية فكانه اراد بالعهد الذهني المقدم على الاول
ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد تعلم ان فيه سوقا ادخل السوق
اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى
المعين قوله كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله السارق والسارقة
فاقطعوا الى الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا
اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون الصيغة
للعموم قوله ومنها اي ومن الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي
بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا
بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي
الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان انما اذا كانت مع من ظاهرة او
مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال اصحابنا
ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص
على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تعالى قل من انزل
الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التوراة على
موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد
معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد توهم
ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى لا انزل الله على احد من البشر شيئا
من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي

ومنها المفرد المحلى باللام

استغراق

ومنها النكرة في موضع النفي

قوله باعتبار ان تعلقه ... جزئية القضية باعتبار ... وان كان مع شخصية في الظاهر

السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض وانما
قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في
جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة
التوحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد
الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد وان تقول
ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء **فان قلت** لما فسرت الاله بالمعبود بحق
لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به **قلت**
معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود البارئ للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من
اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله **فان قلت**
هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس **قلت**
هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهو
نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي
الاله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا
والنفي واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الالهة سوى الله لا على نفي مغايرة
الله عن كل الهة **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان
فعلت كذا فعبدي حر او امرأتي طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان
الشرط مثبتا نحو ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا
اضرب رجلا وان كان منفيا نحو ان لم اضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة
قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص تفيد
الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة
في الشرط المنفي عام تفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص
والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في
موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد
واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس
مما يختص بواحد من الرجال فان هذا الوصف لا يصير قاصرا على فرد واحد وانتبه
على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك و

النكرة في موضع الشرط

النكرة الموصوفة

وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن
وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن
نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات
فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم
النكرة الموصوفة مختص بغير الجزاء وبكلمة اي وبالنكرة المستثناة من النفي الثاني
ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوف او لم يذكر مشعر بان ماخذ الاشتقاق
الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة في الموصوف
كشيء واحد تعمها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث
بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين وقد
يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقل بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه
النكرة في صدر الكلام متناولة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا يجالس رجلا
عالما الا رجلا جاهلا او غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البناء جار بعينه
في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا
كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة
فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك
ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا
واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها
الى الجنسية دون الوحدة فلا يختص ببعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة
والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم بذلك تعلق الحكم بكلما يوجد فيه الوصف
الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة
واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع
بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما و والله لا جالس رجلا عالما بل رجلا جاهلا
يحصل بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء
المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بصفة عامة **قوله** خاص من وجه عام من وجه
فان قيل قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من جهتين
قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد
بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لجميعه فيكون

البعض

حد

اقل تنا ولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين
يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من
وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن
عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة **قوله** والنكرة
في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة
بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى
علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة من غير هذه المواضع مع انها عام ثم
النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق تدل على نفس
الحقيقة من غير تعرض لامر زائد ومعنا وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض
للذات دون الصفات لا بالنفي ولا الاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغة العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت
في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم
التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة
ولقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا
بقرة ذبح بقرة واحدة فتخرج عن رتبة اعتاق رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك
ليس بلازم ولهذا شرح المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه حصة محتملة لحصص
كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك من غير تعيين بل يجوز ان يراد نفس الحقيقة
او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او كثيرا واما النزاع في عموم النكرة في
الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل
فرد حتى يجب في مثل اعطي الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا
بقرة ذبح كل بقرة فتخرج عن رتبة تحرير كل رقبة بل المراد العرف الى فقير اي
فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة اي بقرة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام
والا فلا على انهم جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا
القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا وجه للعموم **قوله** فاذا
اعيدت نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه
بالمشهور من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس

بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف او
بدونها ويكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة
وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى
التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر
الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه
معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو
الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه ان اعيدت النكرة نكرة فالثاني
مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون
داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة قول الحماسي صفحنا
عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع
القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون
للاستغراق بل للعهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون النكرة
عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد
بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة
مع مغايرة الثاني للاول كثيرة في الكلام قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى
قوله وهذا كتاب انزلناه وقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى
ورفع بعضهم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند
الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة
كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقال الله تعالى الله الذي انزل عليه اية من قبل
ان الله قادر على ان ينزل اية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف
قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب وهذا من باب التوكيد
اللفظي وقد يعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه مبارك
الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد يعاد المعرفة معرفة مع
المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من
الكتاب وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله
كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرايت دارا كذا
وكذا ومنه بيت الحماسة **قوله** فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة

Margin notes (right page):

النفي

المطلق

بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او كثيرا صح

وفي مثل صح

بحوا

النكرة والمعرفة اذا اعيدتا

Margin notes (left page):

قوله مع القطع فيه ان هذا لان في البيت ثلاث احتمالات احدها ان يكون المراد بالقوم في الموضعين بنو ذهل الثاني ان يكون المراد بالاول بنو ذهل وبالثاني بنو ذهل وغيرهم الثالث ان يكون المراد بهما في الموضعين الجميع وفي الاحتمال الثاني عين الاول وعلى احد هذه لا مساغ للقطع ٢

ربه

ليس نظم الاية الكريمة على ما ذكره بل هو انزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ٢

في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول
وان اعيدت معرفة فانكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم
ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت
نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة قدم في
الشرح بانه كونا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن
مسعود وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وذلك يدل على ان الثاني مغاير للاول
في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسر للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد
اي العسر الذي انتم عليه او للجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون اليسر الثاني
مغاير للاول بخلاف العسر قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة
الثانية ههنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح
لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا فاشار اليه
المص بقوله والاصح ان هذا توكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود
فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان
الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان لم يتقيد بالصك
بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير
بيان للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان ويشترط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين
في رواية ويشترط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير
الاول كما اذا اكتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه
الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في
الشهود وان اتحد المجلس فلازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس
تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد واما تقييد الكلام من الاقرارين
بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد اخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان
احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس اخر عند شاهدين بالف
مقيدا بما في هذا الصك فينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت
معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس اخر بالف

علي ان معه كتابا ... صح

وجه اشتراط المغايرة انها تناسب التعدد في المال
وتحققه ووجه اشتراط عدم المغايرة ان تكثير الشهود
المتغايرين لافادة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير
الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يوكد به الحق
الاول غالبا فيحمل على اثبات حق اخر ح

بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة الفين
بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي وهي نكرة تعم
بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات
وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى
النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد منهم يصلح للكل لاحد
من الاحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف
المعنوي لا النعت النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد
صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو علم
فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدا واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب
الوضع المفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي
دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال
اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من
كلمات العموم مثل من وما وغيرها **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا
لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار
الى المولى لان نزول العتق في جهته ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب
فهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى
النكرة التي يتناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا بل واحد منهم فيما اذا قال ايكم
حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط
هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب
يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة بحيث لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا
جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق
فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادة
وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل **قوله** وهذا فرق
مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين
اذ الجملة صلة او شرط لان ايا ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان
اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاو

ومنها اي

قوله وان كانت معرفة بحسب اللفظ وقيل هو مثل مثل وشبه وغير
في التوغل في الابهام فلا تتعرف بالاضافة ح

قوله الفرق الظاهر والوجه الفرق انه ليس الا موصوفا في الاول الا عتاق
عبد واحد متصف بدخول الدار من عبيد الاسر وفي الثاني له
ان يعتق كل عبد من عبيده دخل الدار الا انه يصح الجواب
قوله ضعيف لجريان ذلك في كثير ... الكشف وكذا
بالمفرد بل بعدم جواز عود ضمير الجمع اليه لا بجواز عود ضمير التثنية
استدلالهم بعدم جواز عود ضمير ... في اخر البحث بجواز عود ضمير التثنية
والمفرد وانت خبير بانه صرح في اخر البحث ايضا لعدم القول بالفصل
والجمع اليه فالظاهر صلوح الجواب ح

ونهم

الا ظهر ان يقول من جميعهم لان الغرض انه لا يطيق
حملها واحد منهم الا انه يراد الكل المجموع لا كل فرد
فرد من يطيق حملها وهي الجماعة ح

الى

بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية والقول بان الاول وصف الثاني قطع عن الوصف تحكم لا يرجحان بوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما قيد عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا تقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة تثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصفه وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصفه ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد وانه المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالتعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري ينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها قوله هنا فرق اخر تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان اعتق واحدا دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان يعتق كل معلق بفرده مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضرورة ان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية وتثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيه التخيير نحو اي عبيدي وطئته دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرد بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى

واما المقصر بالمضروب فهو اخر الضرب لا الضرب نفسه ح

بخلاف المنسوب به فانه لم يصرح به بل ذكر في الكناية اي الضمير ح

لوصف

قوله وهو اختيار البعض دون البعض الاخر كما هو مقتضى التخيير اذ فرقوا بينه وبين الاباحة بان الجمع ممكن في الاباحة دون التخيير وبالضرب الثاني يتعين ان الاول لم يقع على الوجه المأذون فيه فلا ترجيح بالاولوية وبالجملة شرط الحرية هو الضرب المأذون فيه وهو الضرب المنفرد ولم يوجد فينبغي ان لا يوجد الحرية ايضا ح

عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدك فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يتضح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من وقد تكون شرطية واستفهامية وموصوفة وموصولة ولا ريبان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاء زيد وان جاء عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار زيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك تعدد الى الصورتين الى الفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتعسر المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم وسموا ذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك جمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا بالبعض لان البعض متعدد لا محالة بجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله يعتقهم الا احدهم اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالى المولى وذلك لان استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورها عاما فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدك عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدي وبين من شئت من عبيدي عتقه ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان وفي الثاني للتبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا الكلمة وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر تفرد به المصنف تقريره انه يحتمل البيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل والتبعيض مه

م

جلد

ومنها من

ر

لجبار

[illegible]

وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وترك المحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيضه بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل واحد بمشيئته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من عبيده بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة فان من شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه وح لا نسلم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومن هنا في غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم قيل ففي قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما في تزوج ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وتدبر وجهها اما وجه قول ابي يوسف ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلاث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شيء وقوله واوتيت من كل شيء مخصوص بل المراد انهما لا يقبلان خصاصا بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوه على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة

هم

فيه مناقشة وهي ان هذا مخالف لما ذكره الان من ان التبعيض متيقن على التقدير ثم ان هذا التيقن وان كان يعترض عليه الشارح في اواخر هذا البحث الا انه يعد في سياق الكلام على تسليم ذلك التيقن ح

ومنها ما

قوله على انه يعم العقلاء وغيرهم ان ارادوا به انه يستعمل فيهما ولو مجازا في احدهما فلا كلام فيه وان ادعى الاستعمال فيهما بحسب الحقيقة ثم يدل عليه ما روي انه لما نزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افترى انهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ح

ومنها كل وجميع

قوله والله خالق كل شيء هكذا وقع في اكثر النسخ الا ان الواقع في القرآن العظيم وخلق كل شيء وفي موضع اخر الله خالق كل شيء قال في تفسير القاضي الشيء يختص بالموجود لانه مصدر شاء واطلق بمعنى شاء تارة وح يتناول الباري تعالى كما قال الله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وبمعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود في الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلا مثنوية ح

[illegible]

النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يحمل هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله وكل اي كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما ثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصح للاستعارة قوله وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع افراده وهو بهذا المعنى لا يتعدد ولهذا فسروه بالفرد السابق فعند اضافة الكل الافرادي اليه يجب ان يكون مجازا في السابق على الغير مطلقا سواء كان على جميع افراده او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكانت كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي ان يكون في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان الاول ههنا ظرف بمعنى قبل وليس وصفا للداخل فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق الداخل اولا مثل اسم لذلك قوله فان جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بالجمع لفظا او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على

حر

ع

دي

[illegible]

سبيل التعاقب بعد تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور
الثلاث اما في من دخل وكل من دخل فظاهر للعلاوة واما في جميع من دخل فلان
هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالوا حد
اولى لان الجلادة في ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا
فلا شي لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع
نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع
فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه
على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور
الثلاث اما في من وكل فظ واما في الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل القيام الدليل
على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده اقوى فهو بالنفل احرى
كذا ذكر فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم
لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول
منهم عملا بالمجاز كما اذا لم يدخل الا واحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة
وان دخلوا فرادى او دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف
والمص بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع
وههنا قد تحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجميع واخرى على
مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد سبع او رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما
كان اذ لو اريد حقيقة الجميع لم يستحق الفرد ولو اريد المجاز لم يستحق الجميع
نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال
اورد المص كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق
النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع
والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل
اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز
عن السابق في الدخول واحدا كان او جمعا فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا
بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق
النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد منهم كمال النفل فصار جميع من دخل
بعض معنى كل من دخل اولا فان قوله الحمل الافرادي يدل على

مسئلة حكاية الفعل لا تعم

قال في المغرب في الحديث نهى عن بيع الغرر وهو ما طوى عنك علمه وهو الخطر الذي لا يدرى أيكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء ح

على امرين معناه ان مدلول المجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة
حتى يكون مشتركا بينهما **فان قيل** فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا
كان او جمعا من غير تقييد بعدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا
قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول **قلت** عدم استحقاق
كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل
على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل وتوكيد لا يراد المعنى الحقيقي اي
اعتبار وصف الاجتماع ولهذا استحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل
واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للمجموع الداخلين معا نفل واحد قوله
حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام
على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى
قوله مسئلة ذكر في محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي
فعلا من افعال النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر
وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما اولا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال
الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد العلم بتحققه وذهب
الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا بالحكاية والعموم انما
هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمص مثل
لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون
من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه
لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وعمومه انما يلحق
بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة
للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بالمعنى ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه
نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بانه
حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ
الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا
فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير
صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما
وقع في بعض الجيران بل في جار معين **فان قيل** يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان

مطلب لا عموم للفعل المثبت

مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة

يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا ح يكون نقل الحديث بالمعنى لاحتمال الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة ثم ح ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لانه اما ان يكون اللفظ قطعا في الابتدا او لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل الا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي استفهاما او خبرا انفي هذا الا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب او النفي استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة يعني لو قال ان تغديت اليوم بكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحالة دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير نكير فيها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله صلى الله عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في

المعتبر في احكام الشرع العرف

[illegible]

العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب

حولة

في خصوص الحكم به بل قد يكون نقلا لمعرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث وغير القصص ونحوه وعن الثالث بان المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة مع المساواة في العموم والخصوص قوله فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا للتقييد للاخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الاخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة يحمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان المقيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السلامة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويحتمل ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فانه كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحوه او لا فان كان فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر

فصل حكم المطلق والمقيد

قوله والمقيد ما اخرج الخ فيه هذا يتحقق الواسطة في الالفاظ الدالة بين المطلق والمقيد ايده قول الشارح في حواشي ح/ المختصر ان اطلاق المقيد على جميع المعارف والعمومات ليس باصطلاح شائع ح

قوله ولا يخفى ان هذا الخ هذا منقول من ح/ مختصر ابن الحاجب للقاضي وقد اجاب عنه في حواشيه بانه مناقشة في المثال وهذا كما يطلقون الاطلاق والتقييد في السبب بقوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وكانه مبني على ان يعتبر اولا الاطلاق او التقييد ثم يسلط عليه ما يفيد العموم ح

رق

بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الاخر ولا يحمل المطلق
على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام
ثلاثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
لموافقته المامور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المامور به وفي المتن
اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في
حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني
انما حملنا على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة فيعمل بها
يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعة في قضاء رمضان
فانها شاذة فلا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا يعمل عنده
بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي صم شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت
احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان
الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به
فيكون اولى لان السكوت عدم وجواب القول بالموجب نعم يكون اولى عند
التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل
للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي
كفارة اليمين رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين على انا لا نسلم ان المطلق
ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي **قوله** لان التقييد **قلت**
قلت الاية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة
يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك **قلت** اذا كان البحث
عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم
من الاية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤول عنها وقد يقال في وجه
الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي
بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية في هذا المطلب فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا
يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة اه
اي المراة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموا اي خلوا تحريمها عن قيد الدخول الثابت في

قوله القول بالموجب بفتح الجيم وهو التزام ما يلزمه المعلل
مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهو ههنا
الحمل عند اختلاف الحادثة ح

قوله هذا لا يقوم حجة على الخصم الحنفية بحث لانه هذا
من قبيل رد المختلف الى المختلف وهذا جائز في طريق
الاحتجاج اذا كان الخصم ملتزما في الاصل وههنا
كذلك وايضا هذا بحث لغوي وليس موضع على
حتى لا يوخذ عنه وهو ذلك يستدلون بقول امرئ القيس
وزهير وكيف لا يستدلون بقول من هو اهل اللسان على انه عالم صحابي ح

الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع
على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان
يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب
ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان
اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد
وفي الحمل على المقيد ابطال للاثر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية
من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم
العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن المقيد فان قيل حكم المقيد
من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحبابا وفضيلة
وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق
قوله والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد اما اولا
فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء
غير المقيد في صورة التقييد لما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما
ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس او انتفائه وههنا
المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز
ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت
عن المقيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما فيكون المحل
خاليا عن النص لانا نقول لا نسلم بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم
يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل
على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء
المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل هو على وجوب المطلق
اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة
هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر
انه يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند
عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد ايضا ولا امتناع
في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق

حاصل هذا الجواب هو انه على تقدير تعدية
القيد الى كفارة اليمين وصيرورتها كانما وردنا نصان
مطلق ومقيد كما زعمه القايل يكون القول بجواز الكافرة بالنص المطلق ...
العمل المذكور اذ لا يحصل الاجزاء بدون القيد المذكور وعلى هذا ...
هذا الاجماع يوجب الحمل اتفاقا ...
الاستدلال ام ابطال النطق ...

كان الظاهر ان يقول ولا امتناع في اجتماع
النص المطلق والمقيد التقديري
القياسي لما كان سببا لحصول النص
التقديري اقامه مقامه ح

في حق الوصف

حتى يرد عليه انه ثابت بالنص المطلق ح
عه اي حتى يكون ابطالا لحكم شرعي ثابت بالنص المطلق واعترض عليه
بان المراد بوجوب المطلق نفي الاجزاء مطلقا سواء كان بدون
القيد اولا ولا شبهة انه يدل على عدم وجوب القيد فمنع دلالة
النص المطلق على ذلك العدم مكابرة ح

عه اي باعتبار تعدية القيد الى كفارة اليمين وان كان القيد كما هو في
كفارة القتل فان قلت لا نعم انه يجتمع فيه مطلق ومقيد
لان اللازم هو تقييد المطلق الوارد فيه بسبب القياس
لا انه يبقى ذلك على اطلاقه ويحصل مقيدا اخر تقديري قلت
اشار الى دفعه بجوابه حيث قال لانه تعدية القيد ان سلمت
لا تصلح لابطال الاطلاق لانه الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه ح
... بجواز الكافرة بالنص المطلق كما يزعمه منافيا للاتفاق المذكور وخارقا للاجماع لان معنى
... القيد المذكور وعلى هذا التقدير يندفع البحث المذكور لكن يرد عليه انا لا نعم ان شرط
... استووا في الدرجة ولم يوجد الا يرى ان الزيادة على النص لا تجوز بخبر الواحد
... لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لا يجوز بالقيد الثابت بالرأي الذي
هو دونه اولى ح

بلغ قراءة ولله الحمد والمنة

والمقيد فيجاذبه واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا بالامر **قوله** ان القيد يدل على
الاثبات في المقيد والنفي في غيره **فان قيل** هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول
النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة
في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي لا نسخ ان يكون
من باب مجاراة للخصم تسليم لبعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السباق والسياق
قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق
على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد
الى نفس الحقيقة او الحصة غير معينة تحتمل الحصص كثيرة والمراد دلالته
على الافراد حقيقة على سبيل البدل دون الشمول والظهور ان قوله تعالى فتحرير
رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة
مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس
وانما اورده في المحصول جوابا عما يقال ان قوله اعتق رقبة تقتضي تمكن المكلف
من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا
وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة
والامارات ليترجح احد معانيه او معنييه **لما** كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل تمامه يحصل به ترجح احدهما
اورد عقيب ذلك مسالة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع
انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه
بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لا المجموع من حيث هو المجموع بان يقال
رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الابيض
والاسود واقرءت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل
يجوز في النفي دون الاثبات واليه اشار صاحب الهداية في باب الوصية ولا يخفى
ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد
الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل
حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد
عن القراين ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك

وبنافض ما تقدم ايضا وهو قوله فيكون
لا ثبات ما ليس بحكم شرعي اذ هو عدم
اجزاء الكافرة ح

قوله وليس من باب مجاراة الخصم لانه ح يكون من القول
بالموجب وذلك انما يلزم اذا كان التزامه غير مضر المعلل
بان يكون الخلاف مع التزامه باقيا في الحكم المقصود وههنا
ليس كذلك لان الخصم ح ما دل عليه السباق والسياق
انه لا يجوز تعديته عدم اجزاء غير المقيد لكونه عدما
اصليا فاذا سلم ان العدم مدلول النص كالاثبات فقد
سلم كونه حكما شرعيا فكيف يلزم بطلان التعدية ح

فصل حكم المشترك

قوله فقيل حقيقة لكن مجموع المعنيين كل واحد منهما
لا ترجيح لهما عليه لان اللفظ ظرف المعنيين وبهذا
يمتاز هذا القول عن قول الشافعي فتامل ح

المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون
بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهذا الذي اختاره المصنف وقيل
يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع في مثل العيون فذهب الاكثرون الى
ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز
فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة
ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين ليكون
استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان
موضوعا للمجموع المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزأه واللازم باطل بالاتفاق فان منع اللزوم
مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع
نجوابه ان استعماله في المجموع ح يكون استعمالا في احد المعاني ولا نزاع
في صحته **فان قيل** لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به
المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد
كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم
الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك **نجوابه** انه اذا كان موضوعا
لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده
عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه
لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر لما ترى بتا انتفاء وضعه للمجموع
وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع
اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا
يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد
لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا
المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب
ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين
صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وهذا بط بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف
سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين

اللفظ حقيقة لا مجاز والتقدير بينهما صح

بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد بكل واحد على انه نفس الموضوع له ولا اخر على انه مناسب للمعنى
ولو اريد بكل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى
مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما في استعماله في كل منهما
على انه معنى مجازي بالاستقلال ويجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين بالاتفاق
فان قيل لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع
الثالث والعلاقة **قلت** سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم الاتصال بينهما
كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على المجموع الا
والثالثة فانه لا تامل في صحة على انه يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص **قوله** لكان هذا
الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما يستند من المقتدى به
اي لا ايجاب اقتدوا في مثل فلان يصلي فاقرؤا القران وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب
الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود
بالايجاب القطع بان لا ركاكة في مثل قولنا السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه
ايها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي صلى الله عليه وسلم ويوصل اليه من الخير ما يليق
بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المومنون بالبلوغ بحالكم من الدعاء
والثناء عليه **قوله** ولما بينوا انه يجي ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث
قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان معنى
الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموضوع ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة
باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك **قوله** وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد
معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز
ان يراد به في الكل معناه الحقيقي والمجازي **قوله** انه يمكن ان يراد بالسجود الانقياد
فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر لا مقام فهو
لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال الحكم التكويني والتسخير ومطلق الاطاعة اعم من هذا
وذلك فهو شامل لجميع الناس فلا يبعد ان يكون في كثير من الناس معنى اخر يخصهم من جمع
الجهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل
اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على
شموله لجميع الناس بما في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل

يريد به قوله ولو اريد بالمجموع الخ

فكان كلاما حسنا

اجيب عنه بان المراد الانقياد اللائق ولا شك للكفار
امتثال اوامر التكليف ونواهيه ولم يوجد
وبجمادات الامتثال بحكم التكوين
وقد وجد وانت خبير بان
تقييد المطلق لا يخلو عن
تكلف ولذا قال الشارح
والاظهر في
الجواب
ح

[illegible]

حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين
انما قلنا ان كان الواضع هو الله تعالى وانما القصد الابهام او الغفلة عن الوضع
الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى
بازاء المعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له
اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذا
مغلطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشي بالشي بين قصر المخصص على المخصص به كما
يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل
انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا من بين الالفاظ وهذا لا
يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فالحاصل انه يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين
مطلقا من غير اشتراط انفراد واجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعماله في الاخر
وتارة مع الاستعمال فيه والمعنى المستعمل في الحالين نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة واما انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة
والمجاز وهو نظر لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المص انه لو اريد به المجموع وهو غير
الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي
والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد
عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع
ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة
كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر
لانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان
لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان
يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا
باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط في المجمل واستعماله
في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه مناسب للموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين

قال الفاضل الشريف فيه بحث لان المستفاد من اياك نعبد هو
التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه ومن ضمير الفصل قصر المسند على
المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تاويله
بوجه يودي الى المقصود فليس من قبيل ما ذكرت فلا نار في الجنة
عنف اذ ليس مراد الشارح الا ان الا شخص الثلثة من واد واحد
في انه اريد باضافة مع المقصور والتخصيص بمعنى التمييز
والافراد ولا شبهة في ذلك كما صرح به بعض حواشي المطول
وليس كلامه في التخصيص المستفاد من اياك نعبد ومن
ضمير الفصل فليتامل ح

قوله وفيه نظر قد يجاب عنه باختيار الشق الثاني بان يقال
ليس شي وراء كل واحد فلو جمع بينهما وزعم انه مجاز
ولا شك ان اللفظ في كل واحد حقيقة يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اما وجود الحقيقة فظ واما المجاز فعلى زعم من
يدعي ذلك ولا يخفى على المتامل ان ما المعنى المجازي ابطل
المدعي انه لو استعمل المشترك في اكثر من معنى واحد مجازا
لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يستدعي الا الملازمة
ولا يستدعي صدق المقدم حتى يتكلف تصويره وبهذا
يظهر ان لا احتياج الى الوجه الثاني الذي ادعى انه اوجه
فليتامل ح

فتامل بحث وسؤال
التخصيص على المعنى الثاني
النظر ووقوع
الترادف كلا
حمله على المعنى الاول
بيان في
وقوع الاشتراك
فانه مرجح حمله
على المعنى الثاني
ثم ان الاول
معنى حقيقي للفظ
التخصيص لا يحتاج
حمله على الاول
بخلاف المعنى
الثاني ح

قوله لان حقيقة السجود وضع الجبهة فيه بحث اما اولا فلانا قيل ان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا واطلاقه على وضع الجبهة على الارض دون سائر جوانب الراس لان في الاول معنى الخضوع بل الخضوع اعظم منه بخلاف الثاني وبذلك يندفع ما نقل عن فخر الدين حيث قال قيل وضع الجبهة معناه العرفي واما اللغوي فوضع الراس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة واما عدم عد وضع الراس من جانب القفا ساجدا فباعتبار العرف لا اللغة واما ثانيا فلان المصنف لم يدع ان حقيقة السجود وضع الراس بل ادعى انه المراد ولو بطريق المجاز حتى يكون معنى واحدا مشتركا في الجميع وتحقيق كلامه ان الدليل دل على عدم جواز الجمع بين معنيي المشترك فلا بد في هذا المقام من التاويل لو حمل على المجاز ثم يبعد فعلى هذا التوجيه لا توجيه لمنع كون السجود حقيقة في وضع الراس ح

بجميع الناس **قوله** وايضا لا ابعد بهذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع
الراس حتى لو وضع الراس جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس في
كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففيه متابعة
الامر الخفي لا يناسب مقال الم تر **قوله** ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالة
من الجمادات ليس باعتبار انه ليس لك في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا
جباه كما يحكم بلها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف
التسبيح فانه الفاظ وحروف ولا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية
كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح **قوله** مع انه محكم التنزيل
فالحق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح الى حقيقة التسبيح فان اكثر
المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم
الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا تفقهون لا يناسب المعنى المذكور وانما المناسب
حقيقة التسبيح ثم لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم
بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل لا انسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون **قوله** التقسيم الثاني
من التقسيمات الاربع هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا
صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة
وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا
من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا
فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول
فانه اولى بالاعتبار **فان قيل** فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل
بل يكون منقولا **قلنا** نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة
فكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر [illegible] **فان قيل** الاستعمال بلا علاقة لا يوجب
عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول **قلنا**
لما تقتضي الاصطلاح على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر والمراد وهو وجود العلاقة
وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول
وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد
الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف
المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيد الاستعمال بالصحيح احتراز عن الغلط

التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى

اللفظ اما حقيقة او مجاز

فيه بحث لان وجود العلاقة لا يستلزم الجازية بل المستلزم له هو الاستعمال العلاقة والمنقول ليس كذلك منه من حيث انه منقول واذا استعمل في الثاني العلاقة كان مجازا لا منقولا ح

منشأ السؤال قوله فانه اولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول لما كان اولى بالاعتبار كان الاولى عد المنقول ايضا من المستعمل في غير ما وضع له ح

يذكر في التقسيم الثاني ليس كما ينبغي والاولى ذكره في التقسيم الاول كما لا يخفى ح

مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من
جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم
مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع
عرفي عام وقد يغلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع
المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى
في جميع الاوضاع ولا في المجاز انه لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة
ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة
مقيدة بالجهة التي لها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة
لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع
وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع كلفظ الصلوة للاركان المخصوصة مجاز
لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن
من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا لا من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة
للفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق
اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة
الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ العوام وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص **فان قيل**
لا بد في التعريفين من تقييد اللفظ باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا
فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في
الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه
من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من
افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف **قلنا**
قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من
اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ
مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه
غير الموضوع له فح لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له
ولا في الاركان المخصوصة من حيث انه غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة
لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار

قال الفاضل الشريف فيه بحث لان الكلام في المعنى الواحد وما ذكر من الاعتبارين داخل في الموضوع له فيقتضي تعدد المعنى وكون احدهما موضوعا له لغة والاخر غير موضوع له فيما كان في لفظ الدابة فانه حقيقة فيما يدب على الارض مطلقا ومجاز فيه اذا قيد بخصوصية الفرس وهما معنيان مختلفان عموما وخصوصا وما قيل من ان اطلاق لفظ الدابة على الفرس بطريق الحقيقة معناه اطلاقه على المعنى العام الذي في الفرس ففي العبارة تسامح نشأ منه توهم ح

نظر لان المراد ان من يطلق الحقيقة على المعنى ان اطلق بعد ملاحظة الملابسة التي بين اللفظ والمعنى فمجاز والا فخطأ حمله على خطأ الخواص فح يكون من خطأ العوام نقل عن السيد قدس سره

فيه بحث لانه لم يتعرض في البيان لللا تناقض جمعا مع انه مذكور في المدعى الا ان يقال بينهما تقابل فاذا دخل في احدهما خرج عن الاخر ح

غير الموضوع له ضرورة ان الموضوع في اللغة لذوات الاربع خصوصها فلا يكون حقيقة لها اذ استعمال فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له **فان قيل** تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها **قلنا** سيجي ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان لا استعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع واما الكناية في الاصطلاح الاصولي فان استعمل في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال **فان قيل** المجاز بالزيادة او النقصان خارج عنه كقوله تعالى ليس كمثله شي واسئل القرية **قلنا** لفظ المجاز مقول عليهما بالاشتراك بطريق التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة والنقصان الذي هو صفة الاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل في المعنى ايضا فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل في المعنى بل غير مستعمل في معنى والفرق واضح على ان الاستعمال في المعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا نضع اشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام اعتبار ارادة غير معنى الموضوع له فكيف يجمع بين الامرين **قوله** واما المنقول الى التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو مشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فهو في الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز مع ان ذلك ليس كذلك بل ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول ايضا حقيقة من جهة ومجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار وان الحقيقة والمجاز فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقلين وصف المنقول انما يكون من جهة النقل فالمنقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول وحقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجاز الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من جهة وضعه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة

اللفظ المنقول

الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يتحقق في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا او غيره لان اللغة اصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال المنقول اللغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول ومجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني ومجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ الموضوع في اللغة للمقيد بخصوصه لا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ في المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة بمعنى مفهوم ما يصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول الموجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز بمعنى معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول او مناسب له بنوع علاقة بان يصح اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو يستغني عنه لان تجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول الموجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق ان المنقول قد هجر معناه الاول فلا يطلق على افراده من حيث هي كذلك لانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة فيه فيما اعتبار ما سبق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول ولا لصحة الاطلاق على افراد المعنى الثاني ليلزم ما ذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع الجدار لا لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرجح في وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة الاطلاق حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب فهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة ومن البحث ما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عنده

معنى الصريح والكناية من اقسام الحقيقة والمجاز

الحقيقة هو كون المعنى الحقيقي المستعمل فيه موجودا وسبب الظهور [illegible]

[illegible]

[illegible]

طلماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه بنفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد بهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان مثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والمجاز الذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمله قاصدا من الاستتار وان كان واضحا في اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا لتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل ليتنقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان ذلك كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية تستعمل في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وسيجيء ان الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر اليه فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة مصرح في المفتاح وغيره **فان قيل** قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما **قلنا** اراد بالحقيقة هنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية ونحن نحمل عقيبة ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدم التصريح على ان اذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما يراد المعنى

لان النظر في هذا التقسيم الى الاستعمال لا الى قصد المستعمل فيكون العمدة في الكناية المراد واستتاره هو استعمال اللفظ دون القصد وبالجملة المعتبر عندهم في الصريح والكناية الظهور والاستتار في نفس الامر ولا دخل لقصد المستعمل فجعل الواضح في اللغة مستترا ولا في عكسه ح

اي متناظرين اما عند الفقه ما فيهن من المتشابه الذي لا يشتغل بكيفيته ٥

الكناية عند البيانيين من قبيل الحقيقة

قسيما

الموضوع اذا لم يكن [illegible] في الكناية [illegible] صاحب المفتاح [illegible] الحقيقة [illegible]

[illegible]

المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له مراد قصدا وبالذات او لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فيما في ارادة الموضوع له لان ارادته ح لا يكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي تماما وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة الغير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يرد اللفظ للحقيقة والمجاز يقع على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل المص الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقة والمجاز يرد في الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل الى ما هو غير فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانه واراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط ولو قال الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال اعقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي انه فاعل في اللفظ ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجيء لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق ولكن يجب بان يعلم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما له الفعل عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في عنده راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل والظاهر في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب

مطلب في الحقيقة والمجاز العقليين

مذهب الخليل انه لا مجاز فيه بل الراضية بمعنى ذات رضى حتى يكون بمعنى مرضية وهو نظير لابن وتامر ولهو يشكل بدخول التاء لان هذا البناء يستوي فيه المذكر والمؤنث ويمكن الاجابة بجواز كونها للمبالغة لا للتأنيث كعلامة ح

فصل في انواع علاقات المجاز

العبثية ويخرج مثل قول الدهري ولا قول الكاذب ان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند
المتكلم في الظاهر الى غيره فلا احتياج الى قيد التاويل ويكون قوله لملابسة احترازا عن مثل
انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظ ولا مجاز لان الغرض ان يكون من ملابسات الفعل
قوله يشير الى انه لا بد للمجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له
والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب بخمسة
الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة ما يعم وجودهما في الاخر بالجزئية
والحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير ذلك والمص
في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية
والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان
خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون
عليه وان تاخر فهو الاول اليه لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن
مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن
بينهما لزوم واتصال في العقل نوجد بلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما بحسب الذهن
وهو المقابلة او منضما الى الخارج وح ان كان احدهما جزء الاخر فهو الجزئية والكلية
والا فان كان اللازم صفة الملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما
حاصلا في الاخر فهو الحالية والمحلية او سببا وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية
ولا يخفى ان هذا انما ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين
النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر
فهو الحلول والا فان كان سببا فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخيرة فيسمع
في اثناء الكلام على التقسيم والابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ حيث
انه نقصد باللفظ المسمى بعنوانه حيث يحصل مفهوما من حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى
قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيتناول الكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل
ولا يتناول الا معناه فلذا قال على مسمى لم يقل على معنى واورده بلفظ لئلا يتوهم ان المراد
مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر
في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال
اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى افراد الموضوع له فيكون

فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا بخلاف الاخر ويلزم منه هذا امتناع حصوله في جميع الازمان
وهو ظ ولا يمتنع حصوله في حال التكلم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع
بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا
وخمرا حقيقة وكذا في مثل اتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا ايتاما
حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف لا تقرب العصر اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي طعنه
ابوه فيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه
مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح ما نقل عن المص ان المجاز باعتبار
ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة
والمعنى ان وضع الجملة وبناءها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به
ففي مثل اتوا اليتامى واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتم حاصلا لهم وقت
ايتاء اموالهم اليهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما
هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون حقيقة الحصول في
زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل
فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن
كتب باعتبار ما كان فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل
للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان
حاصلا في ذلك الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا لان الزمان الذي يحصل فيه
المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل للحصول فيه الحدث
فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع
وفي الفعل جزءه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي
الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي
اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق
او لاحق ولا معنى لحصول الحدث في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي
بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه و
تشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين ولحيث المشابهة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر

التقدير مم

قولنا مح

هذا الكلام مح

واذا قلت كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه مح

اي في توجيه مجازية صيغة الماضي في معنى المستقبل وعكسه مح

اي كما هو باب المجاز باعتبار الكون والاول مح

فكذا قال الفاضل الشريف فالاستعارة في الفعل على قسمين الاول باعتبار المعنى المصدري مطلقا والثاني باعتبار تقييده بالازمنة فيكون اصل المعنى موجودا فيها وبهذا يعلم ان المجاز في الفعل قد يكون بحسب الزمان

ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع
الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد
الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع وجود كونه مما يدب على الارض
الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في
عصرت خمرا قوله وكلا وجهي النظر مدفوع اما الاول فلان المص لم يقل حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في زمان اعتبار الحكم يوجب كون اللفظ حقيقة بل كونه مستعملا في الموضوع له
وهو خلاف المقدر وما ذكر من المثال لا ينافيه بل يقويه واما الثاني
فلان المراد ان حصول المعنى الحقيقي بالفعل للمعنى المجازي شرط في المجاز باعتبار ما يؤول
اعم من ان يكون بالنسبة الى هذا الفرد الذي تعلق به الحكم في هذا الاطلاق او الى غيره ولا
نسلم ان معنى الخمرية يحصل للعصير في الجملة ويجاب عن الاول بان خلاف المقدر هنا انما يلزم
اذا كان اللفظ مستعملا في الموضوع له بالحيثية وهو بعينه معنى الحقيقة والذا عبرنا
عن المستعمل في الموضوع له على ما هو عبارة المص بالحقيقة توضيحا للمقصود بينهما على
قيد الحيثية بناء على انه قال اذا اطلقت لفظا واردت الموضوع له فحقيقة وان اردت
غير الموضوع له فكذا بيانا لانواع المجازات فلو لم يعتبر قيد الحيثية لم يصح هذا الكلام ولا
خفاء في ان حصول المعنى الحقيقي للمعنى المراد في زمان اعتبار الحكم بل دائما لا يوجب كون اللفظ
مستعملا في الموضوع له من حيث هو موضوع له ليلزم خلاف المقدر وعن الثاني بان
الخمر في قولنا عصرت خمرا قد اطلق على فرد من افراد العصير وقد اشترط حصول المعنى
الحقيقي لذلك المعنى الذي اطلق عليه اللفظ بالفعل وبين ان اطلاق لفظ على المعنى
شامل لاطلاق اللفظ على المعنى ولاطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فلم يحصل
معنى الخمرية لذلك الفرد الذي اطلق عليه لفظ الخمر فلا يعتبر في الحال فانه مجاز باعتبار ما
يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان تريد معنى لازما
لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى بحيث
ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك
في التصور كالبصر اطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل
الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة
نعم لا بد من لزوم ذهني محض في الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم
احد المتقابلين على الآخر ليست هي اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن

فلا يعتبر في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا صح

قوله والتحقيق فيه بحث لتصريحه فيما بعد بان العلاقة لا توجب صحة الاستعمال لجواز وجود مانع فلا يدل الاتفاق المذكور على ان العلاقة فيما ذكر من الاطلاق ليس هو اللزوم الذهني على انه يرد عليه ايضا ما ذكره السيد الشريف وهو انه يلزم منه ايضا ان لا تكون السببية ايضا علاقة للاتفاق ايضا على امتناع اطلاق الابن على الاب مع تحقق السببية بينهما ح

[illegible]

الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على
جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر
اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون احدهما جزءا للآخر
ولم يتقابل الضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو
الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون
اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة قال قيل قد جعل انواع العلاقة
متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر
وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت
خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان
يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق
الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام
بحسب الاعتبار واراد انه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له الى غير ذلك فان
قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار الجامع داخلا في الطرفين او نسلها فكيف يحصر الجامع
في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف الملزوم اعني المعنى
الحقيقي وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او نسلها قال قيل فاللازم اعني
المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في قولك رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو
ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي قلنا ان المراد بالاسد هنا الذي هو الشجاع
وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت
شجاعا وهم هنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان
الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من
الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع فح
لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي
لا يحصل للمعنى المجازي اصلا لضرورة ان معنى الاسد حاصل للذات التي لها الشجاعة في الجملة
وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص واذا عرفت هذا يريد ان بعض انواع العلاقة
بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم هنا الانتقال في الجملة ولا امتناع

[illegible]

قيد بهذا منع تخليط الاصطلاح العلمي فان المص على ما ترى ما اعتبر فيه التشبيه فيختار ان اللازم هو الشجاع مطلقا ح وهو الشق الثاني

قوله صح

قوله وايضا لا يصح الوقفية بحث لانه قد صرح بانه مقصود المص تمايز الاقسام بحسب الاعتبار فلا ضير في حصول المعنى الحقيقي للمعنى المجازي اذ يكفي عدم اعتباره في الاستعارة ح

لانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان الانتقال منه واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه
الانتقال ان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال
اسم كل منهما في الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة
اصل من جهة احتياج المعلول اليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه علة العلة
الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل غائية والاسباب علل آلية وذلك
لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول
دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب
لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما
يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وهذا معنى قولهم التضمن
تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا يكون منافيا كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل
والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منعه في
التلويح صدر الشريعة من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه **فان قيل** لما كان فهم الجزء سابقا
على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء
لازما على ما مر من التفسير **قلنا** لا معنى لانتقال الملزوم الى اللازم ان يكون تعقل
اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم
في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب **فان قيل**
احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد فالمجموع الذي يكون اليد والرجل جزءا منه
لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء
على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والراس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف
اليد والرجل **قلنا** هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا عرفا فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما
اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدون
العين كاطلاق المشافر على الشفتين **فان قيل** معنى استلزام الجزء الكل يقتضي كون الجزء ملزوما
والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الراس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم و
الكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم **قلنا** ذكر المص انا لا نريد بالمستلزم
واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبناء وهم يعنون بالمستلزم المستتبع

ثم بحث لان الاصل هاهنا بمعنى ما ينتقل منه الى
الفرع في الجملة كما صرح به وهو صادق على
السبب المحض فلم لا يجوز اطلاقه عليه ح

يمكن ان يتكلف في الجواب بان قول المص فيكون الجزء
اصلا تشبيه بليغ بحذف الاداة نحو قولنا زيد اسد
بمعنى ان الجزء كالاصل في الاحتياج لان كلا اصل
يحتاج اليه فيكون في الجزء جهة الاصلية لا انه
اصل حقيقة ح

المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازم لها ملزومات مع انها
لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم
ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة والراس ملزوم واصل
يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود وفي كونه ما ذكر مصطلح الحكمة نظر فانهم يقسمون
الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع
انفكاكه عنها لا على كل ملزوم فهو يحتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له والملزوم بمعنى
كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني
على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه
عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس مراده **قوله** والمراد بالحلول المتعارف
عند الحكماء في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاشارة اليهما واحدا والثاني منعوتا
كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة فالمراد بالمحل ما لا يعني بالحال والمحل هذا
المعنى بل معنى الحلول لحصول الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة
او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله** واعلم ان الاتصالات تعني كما يجوز
المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في
الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون
نحو فان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا للمعنى الاخر وذلك
لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز
المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام خبرا او انشاء وفي
التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله من ضبط
انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين المشبه والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع
فانهما اتصلا من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن
علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة
قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك
الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة تعلقت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في
انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين للوطئ فقالت
وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا

مطلب في بيان المجاز في الاسماء الشرعية

المجاز لنبوه عن ثبوت الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غيره لك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر
مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين
لفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح الكونه مبنيا عن الضم والاتحاد
بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه لا غاية تزويج
الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم وقوع
لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع
في الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول لخلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة لهما
على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوي
لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج
سواء كان مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل عين الملك
قطعا فيه نظر بل الجواب انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه
المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد في المعنى اللغوي **قوله** وكذا
ينعقد بلفظ البيع لانه مثل العتق في اثبات ملك الرقبة وتزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك
المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتيع لانها لا توجب الملك فيخرج منها اباحة
لغيرهم فهو انما يتعلق على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك منجزا بل توجب الخلافة
مضافة الى ما بعد الموت والهبة لا توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض
يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان
العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة على شرط العوض فتوجب الملك بنفسه اعلم انه
ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكم الهبة والنكاح يكون احدهما سببا للآخر كما في المجاز
ولا حاجة الى ما اعترض فخر الاسلام من الاتصال بين السببين اعني الفاظ التمليك
والفاظ النكاح بان كل منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله**
فان قال تفريع وتمثيل لصحة الطلاق المسبب على السبب لان السبب على مشروعة للحكم والمسبب
حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة في عبد منكر لانه لو قال ان ملكت
هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فيعتق الملك انفصالا لان الاجتماع صفة مرغوبة

قوله شرع وجوب النفقة والمهر الخ فيه بحث لان
الكلام في المصالح المشتركة على ما صرح به المص
بقوله لو كان وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة
بينهما وقوله المصالح كان المهر واجبا للزوجة على
الزوج بعد لعله ان المهر ليس كالمصالح المشتركة ح

قال الشريف وجه النقل سواء الاحتمال لا يكون قيدا
للمفهومات فان النطق ليس بقيد الحيوان ح

فيه بحث لان امكان المعنى الحقيقي شرط عندهما وبيع
الحر لا يصح بحال ويمكن ان يقال المرتدة يجوز بيعها
في بعض البيع فكان الحر مما يصح بيعه بهذا الاعتبار ح

قوله والمسبب حكما مقصودا منه هذا شرط زائد على
ما اعتبره البيانيون في علاقة السببية فان مطلق
السببية علاقة مصححة للاطلاق من الطرفين عندهم
فاعتبار الشرط المذكور لصحة الاطلاق مطلقا
يحتاج الى دليل ح

رغوبة فيعتبر في عز المعتق والمعتق في المعتق لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بنا يعني انه
قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا بالمجموع عبدا واسم
الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام المعنى المشتق منه بالموصوف كالضارب
لمن هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب
وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم يجوز
ذلك حقيقة والا فمجاز انما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب ولكنه
سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم
يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح لانه عمل في المعنى
المجازي اعني من تم به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة
اي لو استفتى المفتي عند مجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم
بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل
الذي نحن فيه هو ان السبب لما كان سببا محضا صح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب
قوله فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة
ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجي من ان الاعتاق لاثبات القوة لان ازالة الملك
فان قيل المعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي فيكون
الاطلاق اسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك **قلنا** قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي
مقامه ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في
مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة
قوله لانها اي لا استعارة لا تصح بمجرد وصف القطع بامتناع استعارة الشمس للابيض
مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص
بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن
المعنى اللغوي الواحد عائد عند استعمال الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق
منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله
والاسير عن اساره فينقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة في الزوج
مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بغير اذنه والمعنى اللغوي للعتاق منبئ عن القوة
والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق
لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والنهاية

مطلب
اسم الفاعل حقيقة حال
قيام معنى المشتق منه
بالموصوف

في معنى صدق
ديانة لا قضاء

وبحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي يشترط عليه **قال قيل** لو كان معنى الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في اعتق فلان عبده اذ ليس بيده
اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك بحوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث
اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب بعيد لازالة الملك
وهي سبب لاثبات القوة لا يقال كم نصيبه من المالك سبب عن هذا اللفظ الموضوع في الشرع
لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية عبارة عن معدومة
بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك من المتكلم قبل التكلم تصحيحا
للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع
لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق
لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك
وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة
الملك مما لا بد من اثباته بنقل او سماع لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات
القوة انسب لماخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير
انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم على ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم ينقل
نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق نقل شرعي معناه اثبات
القوة المخصوصة على ما مر فلا بد من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا لتحصيل العتق
شرعا واستعارة الطلاق ليست استعارة لهذا المعنى بل لا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما
اذا قال ازلت عنك الملك او دفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا
لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات القوة العتق فليتأمل ويمكن دفعه
بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك **قوله** لا للفظ
الاعتاق على حذف المضاف اي لا المفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز
استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في
وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما كالشجاع للاسد وكلا الشرطين
منتف هنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يتحقق نوع تعلق وهو حق الولاء
وان المراد باللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم

لا ازالة الملك م

اي فكان المستعار منه اقوى من هذا الوجه

سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص
على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذ
على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا يجري الا من طرف واحد لامتناع كون
كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه ولفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين
ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس فيحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به
اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا اذا
الحر يعني لو قال الحر بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك ذكر الاجارة
العقود فيفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد
بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم
يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة ليعمل كذا انعقد
اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فيجوز عند بعضهم اذا
اتفق المتعاقدان كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا لحمل المدة على تاجيل الثمن
او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة
بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ولا يلزمنا هذا
اشكالا لان عدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد ان ما ذكروا من
اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره
لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك
الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك المتعة الثابتة بالاجارة
لاختصاصها بالخلوص عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه
الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في
لازم مشهور وهو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى
النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى
وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى
وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة و
اباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة

قيل هذا الكلام في غاية الضعف اوليس لغة الا ازالتان احديهما متعلقة بانها ازالة الملك والاخرى متعلقة بانها ازالة القيد وليس بينهما مطلق والجواب ان ازالة ملك الرقبة والمتعة مطلق الملك ... اذا استعمل المقيد في هذا المطلق بطريق المجاز المرسل يثبت قيده الاخر اعني ازالة ملك الرقبة بواسطة القرينة كما في اطلاق المشفر على شفة الانسان فانه يراد به مطلق الشفة مجازا ... اطلاقه على شفة الانسان ... العام على الخاص ... خصوصه ... ح

لعل هذه الرواية لا فيه في انعقاد الاجارة بعد رعاية القيود المذكورة في بيع الحر والعبد فالتفرقة بالنظر الى القول الثالث ح

فان البيع الفاسد بيع حقيقة لكنه قاصر لعدم افادته الملك بدون القبض ح

لعمل كذا ح

بالطلاق لاختصاصه بثبوت الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك الثابت بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا للملك المتعة

انما تجري في طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة **فان قيل** قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة الملزوم فكيف يكون مباينا **قلنا** الدليل الاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرها صفة لان ثابت في باب النكاح مقصود وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب تحمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا يثبت به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت به احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلا ان نعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا نشترط اعتبارهما بشخصها حتى يلزم في احاد المجازات ان تنقل باعيانها من اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن لاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا اجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص

الذي ذكر المص بقوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة

اي في قوله رعينا الغيث ٥

قوله واعلم الخ هذا دفع لتوهم المنافاة بين كلامي المص وصاحب الكشف فان المص جعل انعقاد النكاح بلفظ الهبة بطريق الاستعارة وصاحب الكشف جعله مجازا مرسلا

مطلب لا يشترط في المجاز سماع العلاقة عن العرب بشخصها

اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد **فان قيل** الطول للنخلة كذلك ولهذا جاز استعارتها لانسان طويل **قلنا** الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة الخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب جاز اتفاقا ان كان اصغر منه وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا تقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف ايضا في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منها اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا اختلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به حقيقة وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه او في التكلم وما ذكروا من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** فصحة الاصل من كلام المص تم نقل الكلام جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود به وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهره انما يصدق على هذا ابني على هذا حر **قوله** لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة

قوله حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي قال صاحب التوضيح فيه بحث وهو انه يلزم ان لا يكون هذا الاصل مجازا الا بعد ان يكون صحيحا عندهما باعتبار ما يؤول ... او ان يكون عند تعذر الحقيقة باعتبار ما كان او باعتبار السبب للشيء ... بل وان لا يكون مجاز سوى المجاز باعتبار ما كان او الا اول المحل حتى يكون موجودا فهذا الكل ان يكون مجازا باعتبار ارادة الجزء كلا ولا يمكن ان يكون موجودا فيما بعد فلا بد من معرفة مرادهما عندهما ان لا يمكن ان يكون موجودا والتعذر المذكور فيه جواز ارادة به موجود او قبل او سيكون في صحة المجاز عدم الامتناع مع قطع النظر عن الامور بالامكان الشروط فيه بالامكان عدم الامتناع لا الامور الخارجية ولولا ذلك لما تم الاستدلال فاعلم ان المراد بالامكان عدم الامتناع للامور الخارجية والتعذر الاعم من ان يكون بالذات او ... الواجب ايراد بها او تحققها ونحوه انتهى الخارجية بالذات واعتبار الاحتياج ... العلم انتهى

الى الوجود اولى وذكر المصنف استدلالهما بما يلايم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز
على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم لتحقق الانتقال منه واجيب
بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ تركيبا
بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي
لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تعالى **قوله**
لان الاصل وهو البر غير ممكن **فان قيل** هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء اما اذا كان فيه
ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان يبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن
فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته كما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا **قلنا** ابتداء اليمين
في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى
اليمين على خلاف ما انعقدت واما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء
على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ماء يخلقه الله في الكوز
كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق
لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتعذر لا شربن الماء الذي في الكوز ان يخلق
الله فيه كما يتعذر لاقتلن الشخص ان احياه الله لان الماء الذي في الكوز اليه اشارة الى
موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم
وهو محال **قوله** فاذا فهم لا والى كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة
عن ذلك وهي كونه معروف النسب اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم ثبوت
ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما
في لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من
اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق ورجح هنا مناخرة عن الملك لان الملك
كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا
الا ان المص عدل عن ذلك لان العتق هنا لا يستند الى البنوة لانه اكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون
مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال تقديره انه لا
وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور
وهو عتق على من حين ملكه اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق
بالشرط وان جعل مجازا للاقرار بالحرية فهو كذب محض متيقن لان عتقه بالبنوة مستحيل
ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار باطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا

قوله لكونه مشارا اليه الخ فان قلت الاشارة في التصوير المذكور الى
الكوز لا الى الماء لان صورة المسئلة لا شربن الماء الذي في هذا الكوز
وتقدير الشرط المذكور يقتضي عدم الماء لا عدم الكوز فلا يلزم
الاتصاف بالوجود والعدم لا بالنسبة الى الكوز ولا بالنسبة الى الماء
قلت لم يرد بالاشارة الاشارة الحسية المقارنة لاسم الاشارة بل
الاشارة التي في المعارف وهي هنا في اسم الموصول كذا قيل وفيه بحث
لان كون الموصول من المعارف لا يقتضي الا الاشارة الى ما يعرفه المخاطب
وانه لا يقتضي الوجود فالاولى ان يقال الماء الكائن في الكوز حقيقة
في الموجود وفيه مجاز في غيره لان المعدوم لا يكون في الموجود ح

قوله وذهب بعضهم الى انه الخ صورته ما اذا ولدت
جارية رجل ولدا فادعى انه منه ثبت النسب فعتق الولد فقبل
الدعوة كان ملكه ثابتا في الولد ولا نسب ثم ادعاه فثبت النسب
وهو البنوة فعلة العتق ههنا علة ذات وصفين احدهما
الملك والثاني البنوة والبنوة متاخرة فيضاف العتق اليها
فعلم ان البنوة من اسباب العتق ح

تقرر في كتاب الاكراه انه اذا اكره ان يقول لعبده هذا ابني
لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا
صحة انشاء العتق ح

كذبا متيقنا فاجاب بانه مجاز للاقرار والمتحمل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى
لو قال اعتق على من حين ملكته كان صحيحا **فان قلت** الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار
قلنا انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان
كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة لان العتق قضاء لازم على كل تقدير
فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي
يحتمل الاخوة في الدين والاعانة في القبيلة والاخوة في النسب لا يعتق حتى يبين
انه اراد الاخوة ابا او اما **قلنا** الاحتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند
تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف
هذا اخي وفيه نظر **فان قيل** فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه سنا
هذه بنتي **قلنا** لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة لحكم الملك بعد ثبوته
بل انتقاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف
هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة ابطال الملك بعد ثبوته فانه يملك بالشراء
ثم يبطل ذلك بالعتق **فان قيل** اذا قال العبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة
وتعين المجاز **قلنا** وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من
غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف
الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن **فان قيل** فينبغي ان لا يعتق بقوله
يا حر **قلنا** لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه
حتى لو قصد التسبيح يجري على الشاعبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا
في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انها ليست بمجاز لغوي
بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل الشيء بالاسد اسدا اي استعير الهيكل
المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب
المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه
استعمال الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك
الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة
لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ
الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا
في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة

الواو للعطف او على سبيل الحكم اذ الاجتماع بما ليس بلازم في ثبوت العتق ح

يعني اذا اعتبر السوق الى الفهم وجب ان يثبت الحرمة بهذا انها الى ان قاله الى الشيخ ح

اي خال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي
الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل
متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في
ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني وتستعار له لفظ حاتم وما ذكره المص
انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار اولا معناه ثم لفظه ففيه نظر
لان العلم دال على معناه العلمي بالفرض فلم لا يجوز استعارته لشخص اخر ادعاء بجعله
كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل
على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار اولا للمشبه هو
المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المص لا الوصف المشترك كالشجاعة
مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور ذي
نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز
استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال ان هذا ليس من قبيل زيد اسد والجمهور
باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهو لا يوجب
العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو
استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا
مثل ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس
باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان
المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد لا قائل بالفرق بين الاستعارة و
المجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون
على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال
فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان
يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء علم
البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على
انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل
افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا
يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان
قوله فهذا عين مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل

تقريره الاول ان يقال دليلكم وهو اتفاق المحققين على ان مثل زيد
اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل وان دل على
ما ذكرتم من كونه اجماعا على انه شرط في الاستعارة امكان المعنى
الحقيقي كما هو مذهبهما لكن عندنا ما ينفيه وهو اتفاق
المحققين على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة
المعنى الحقيقي اجماع على ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط
في المجاز على الاطلاق كما هو مذهب الامام وتقرير
الثاني انا لا نم اتفاقهم على عدم جواز الاستعارة في
خبر المبتدا مطلقا وانما يكون كذلك لو لم يتفقوا على ان
قولنا الحال ناطقة استعارة وليس فليس ح

مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر **قوله** ويجاب يعلم ان الجواب الذي
اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان قد تقرر في علم البيان ان نحو
رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعا نع
وان الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المص من ذلك ان الاستعارة
لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا ويلزم الفرق بين نحو زيد اسد وبين رايت اسدا
يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما
يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر
للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد
الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت
اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد
انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق
بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق
وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات ف
وصف للحقيقة ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل
على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد فلا بد من التاويل ولان الاستعارة ربما يشتمل
على دعوى امر مستحيل قصدا نحو زيد اسد يتكلم به ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لا غراض
واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين
الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت
قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم
قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال
ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق او لم يسم على ان انقلاب
الحقائق عند المحققين انقلاب الواجب والممكن والممتنع الى الاخر ولا شك
ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اطلعك
على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة
عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا
لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد
ولقيني منه اسد او لقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعا نع

ح ليس المراد بكون الكلام خاليا عن المشبه انه لا يكون له
ذكر في الكلام اصلا بل على وجه ينبئ عن التشبيه وان كان
على وجه الحمل نحو زيد اسد او الاضافة نحو لجين الماء وبدليل انهم
جعلوا نحو قوله لقد زر ازراره على القمر استعارة مع
ذكر الطرفين فيه صرح به في حاشية الكشف وغيره ح

ينبغي ان يزيد عليه قوله او معنويا لان المشبه اذا كان مرادا في الكلام ولم
يمكن تقديره في نظمه على وجه لا يختل نظامه كما في قوله تعالى وما يستوي البحران
هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج الاية خرج الكلام عن
الاستعارة الى التشبيه ح

ولا اعتبار لكونه خبر مبتدأ او نحو ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب
التشبيه ففي مثل زيد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد
واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية
وهو الدلالة التي تشبهت بنطق الناطق فلا يتعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا
ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تاويل الابن بالمشتق ولان
مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة
تبعية لان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان ونحن نقول
هو استعارة تبعية للجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع
لا في معناه الحقيقي لئلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل قولهم زيد اسد على اي بحتري
صايل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني هو معتق
من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به قوله مسلك المجاز المقرون
بشيء من اداة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من
انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك انما الخلاف اذا استعمل باعتبار احد
الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق
من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية
وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة ولا لكونه
كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير
الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير ولو سلم فيجوز ان يكون القابل هو الحقيقة
دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم
اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض
الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في استعمال
معنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه ثم الجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض اخر
سنذكرها مع القدرة على الحقيقة لان للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة
والاخر مجاز فيختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات
الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام اي علو رتبته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة
ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال

قيل عليه لو كان من ذلك القبيل لكان تشبيها فيلزم ان لا يعتق
الابن اجيب بان ذلك بعد تحقيق تركيب هذا ابني على
مقتضى ما ذهب اليه اهل البيان غاية الامر انه ينبغي ح ان لا
يعتق الابن فيكون تزييفا لمذهب الحنفي ح ولا يخفى عليك انه
بعد هذا ترجيح قوله بقوله ونحن نقول ح

رده الفاضل الشريف في حواشي المطول حيث قال هذا
الاستدلال يشعر بانه اسد في اسد على مستعمل في مفهوم
بحتري صايل فلا يتصور ح تشبيه فضلا عن الاستعارة
بل يكون من اطلاق اسم الملزوم على اللازم ثم ان استعمال
الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ
مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم
منه في الجملة من الجراءة والصولة هذا نبذ من كلامه
ومن اراد التفصيل والتوضيح فليرجع اليه ح

معناه

استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
يصار الى استعمال المجاز وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء
اللفظ عن المراد فلا نسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ
وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد
المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه
لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو
من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع وذلك في الاستعمال
المجازي بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي
والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم
عموم المجاز مما لا يوجد في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني
الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم
في باب الربا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على
جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل
المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع
ليصحح الكلام على ما مر قوله مسلك النزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي مع
المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدار في ما يدب على الارض ووضع القدم
في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب
هذا الاستعمال حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز القرينة المانعة عن ارادة
الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله
في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال انه مجاز بالاتفاق
وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي
معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد ويريد السبع والرجل الشجاع
وتوزيد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث
انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا او التحقيق
انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر
الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوزه ثم جوزه هنا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين

في المجموع من الحقيقة والمجاز

ح

مستعمله

بحث ولو تعلق
كما قال بارادة جميع المطعومات وانما
التخصيص بالمطعوم فلما ذكره الشارح ح

فيه بحث لان الدوران بين اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع
وضعا معتبرا في الاستعمال الا على الحنفية الا اذا لم يكن عدم
جواز الجمع في المشترك ليس بدليل العقل حتى يصح التفريع عليه بل
بحسب اللغة لا اصل به فيحتمل ان لا يثبت الجمع في المشترك في
اللغة ويثبت فيما هو بمنزلة المشترك ح

في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما
هو المعنى الثاني لا يقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز
ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول انما هو مشروط بان يكون
الكل موجودا متحققا له بان يكون له اسم واحد لا انما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء
اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك
بل هو اعتبار محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السما
والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في
المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر
والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود
الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم من ارادة الموضوع له المعنى
الحقيقي عدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو مع الرابع ان الحقيقة توجب
الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزوما
الخامس ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله في المعنيين هو حقيقة
لاحدهما مجاز للاخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل
كما يمتنع اكتساء الشخصين ثوبا واحدا في ان واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على انه
ملك لاحدهما عارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع
اذا ادير اللفظ بين المعنيين بان يراد التابع فقط واما الكلام فيما اذا اقامت قرينة على
ارادة التابع ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز
ارادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه
لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره
وحلوله في المعنى واما الثالث فلانه لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول
عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد
واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة
وهو لا ينافي نصب القرينة على ارادة المعنى المجازي ايضا وان اريد ان المجازي
يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فنافي الحقيقة فقد عرفت ان محل

قيل عليه المستدل ما قال بالحلول حقيقة بل قال
بمنزلة الحل فكانه قال كما لا يتصور حقيقة
الحلول لا يتصور ما هو بمنزلته فهذا وجه
اقناعي يفيد الظن وانه يكفي في مثل هذا
المقام واجيب بان الكلام في الاستدلال
على الامتناع وما ذكر لا يفيد ع

محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا
والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى
المجازي الذي يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع ملاقة فان ذلك عين النزاع **فان قيل**
فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له
وهو مراد هنا **قلنا** الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب نصب القرينة على انه وحده
ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم
بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد
يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل
على ارادة استحالة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على انا لا نجعل
اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب
بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له **قوله** فلا يستحيل او رد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلثة لانه اما ان
تتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء
بها الوطي بمجاز ابالاجماع حتى يحل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد **فان قيل** لا اجماع
مع مخالفة ابن مسعود فان عنده المراد به المس باليد ولا يصح التيمم للجنب **قلنا** اراد اجماع
من بعد الصحابة اذ اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز
تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي ويحل تيمم الجنب
او المس باليد ولا يخلو عن ذلك لانا نقول لا نسلم ان مثل ذلك مخالفة الاجماع وانما يكون لو
رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى
يمتنع مخالفته واما ان تتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في نفرد
كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل
وانما يجب الحد في السكر منها بدليل اخر من اجماع او سنة **فان قيل** لم لا يجوز ان يراد
بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم بالجميع
بطريق عموم المجاز **قلنا** لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي
وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث واما في نسبته كما اذا اوصى لمواليه وله

ب

ع

الجميع

فيكونه الموضوع له

قوله لانا نقول لا نسلم الا وقال في فصول البدائع فيما عم
نقله خرق عند الكل فيجب حمله على ان السكوت ... على ان عدم قولهم
البلوى بيانه لا سيما في الصحابة
بالعدم ممنوع ح

قيل فيه اعتراف بوجوب قرينة مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي في ارادة المعنى المجازي وقد كان
نفاه اولا والصواب ان التوقف عليها
يكون اللفظ مجازا لا لارادة
المعنى المجازي من حيث
هي كذلك والى المنفى
فيما سبق كما
نبهنا عليه
ح

يعني لو سلم انه غير موقوف على القرينة فخارج عن محل النزاع لانه
النزاع في انه يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد
معناه الحقيقي والمجازي بان يكون كل منهما
متعلق الحكم وههنا ليس كذلك اذا
اريد المعنى المجازي عامة انه
يتناول المعنى الحقيقي والمجازي

والمعتق ومعتق معتق يسمى الاولان مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه يقال مكتوب زيد اى يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه هو الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما توهم من ظاهر عبارة المص وانما يسمى المعتق الاولى اسفل لانه اصل والفرع اسفل من الاصل كما في الشجرة ولا ظهر انه يسمى اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى **قوله**

وكذا اذا اوصى بنو زيد ان لفظ الابن والولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية فمجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكر مثل حظ الانثيين الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء **فان قيل** لو قال الكفار امنونا على اولادنا منهم وهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده كما في رواية الاستحسان **قلنا** ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل لجهة ان الامان يحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد تناول الجميع الفروع مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة انبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلق وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات تتناولها **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قولهم اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج

اعلم انه لو كان لزيد عبد اسمه سالم وقد اعتقه وسالم هذا اعتق عبدا اسمه غانم فزيد مولى اعلا لسالم حقيقة وغانم مولى له اسفل حقيقة ايضا وعلى هذا فرع مذكور في الهداية لو حلف لا يكلم مواليه وله يتناول الاعلا والاسفل وح فمراد صدر الشريعة من الاسفل مقابل الاعلا وهو زيد المعتق الاول وتسميته مولى حقيقة كما علمت بخلاف غانم الذي هو معتق لسالم الذي اعتقه زيد فان تسميته مولى لزيد مجاز وانما مولاه الحقيقي سالم فانهم تفهمه

والبنات منه

الصواب ان يقول واسم الاولاد كما يشهد به كلامه في حيز التعليل ح

قيل هذا غير مرضي لان حرمة نكاح الام اذا ثبتت بعلة الاصلية فحرمة ما هو اصل الاصل ثابتة بطريق الاولى فهي ثابتة بالنص المحرم لنكاح الامهات دلالة وليس هذه الكلمة الامان فان الشفقة الداعية الى الاستيمان بالنسبة الى الام اكثر منها بالنسبة الى الجدة فلا تنتظمها الدلالة ح

خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ نيام ليس على حقيقته كما لا يخفى **فان قلت** فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي **قلنا** اراد انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا **فان قلت** قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نوى لم يحنث بالدخول راكبا **قلت** كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول يحنث كرم قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لا يدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون لفلان لا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري هو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر الشمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين وخرجت ثلاثة ايام وفيه اشارة الى المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل الا عند تعذر وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى الظرف الزماني بواسطة تقدير في بدون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الان سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا وهو ان مطلق الان جزء من الان اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الان جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق

وكذا كلام البزدوي حيث قال وكذلك اليوم اسم للوقت ولبياض النهار ويمكن ان يرجح كلام المص بان المجاز خير من الاشتراك ح

اي لا الاضطجاع ح

تنبيه السؤال على ما قيد بوجهين الاول انه ذكر سابقا ان الدخول بغير عبر فمعناه الحقيقي والدخول صرح في المبسوط والمحيط الثاني انه ذكر ان المعنى الحقيقي مهجور بخلاف ما في ... وقد صرح به بما يخالفه ح

يريد ان بين كلام المص وكلام المبسوط والمحيط مخالفة من حيث ان كلام المص يدل دلالة تامة على ان المعنى العرفي لوضع القدم الدخول مطلقا وكلامهما يدل على انه الدخول ماشيا ويمكن التوفيق بان مراد بهما ان الدخول ماشيا فرد من افراد معناه العرفي الذي هو الدخول المطلق ثم انه الحقيقة العرفية فيتم لم تحجب بالنظر الى هذا الفرد كما هجرت الحقيقة اللغوية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضعه بلا دخول حتى لو وضع بدونه لم يحنث ح

لا شك ان الممتد نهارا لا اصلها لكن قوله يومين ويوما قرينة على ان المراد نهارا فلذا عدهما من الممتد ح

مطلب فيما اذا تعلق الظرف بفعل ممتد او غير ممتد

الوقت وبين بياض النهار لان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد
وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قيل
قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في
مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في
جامع الصغير وايمان الهداية قلنا هذا من تسامحهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق
به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد
فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا
يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قيل التكلم مما يقبل التقدير بالمدة
فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس
والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف
الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثلها في الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال
فان قيل كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب
اعتباره باستداده وعدمه امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه
قلنا هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون
الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة
اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد عرفت
بان الظرف فيه للعامل بتصييره مضمنة وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصرا على المعنى بخلاف
المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل
تضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه
يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت
فان قيل كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم ياتيكم العدو
واحسنوا الظن بالله يوم ياتيكم الموت وبالعكس نحو انت طالق يوم تصوم وانت حر يوم
تنكسف الشمس قلنا الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع
خلافه بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على
بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد
باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل
كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر

الامر وحده ونحوه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة فهو ممتد فكذا كونها
مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة
في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير و
التفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد
توقيته بالمدة فان قيل ذكر في الجامع الصغير انه لو قال لامرته امرك بيدك اليوم وغدا
تدخل الليلة قلنا ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين
وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم
المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد بالطعام اي بما في الحنطة من الاجزاء
نظيرا الى ان يأكل الحنطة اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يتم باكل عينها واكل
ما يتخذ منها من الخبز ونحوه ومن السويق فانه عندهما حنث وبه نحنث الوقت وقيل
يحنث به عند محمد واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها
في الفم فيمضغها قوله نذر على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية
والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة
اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او ينوي
او ينوي اليمين مع نفي النذر او ينويهما او ينوي النذر واليمين معا فالثلاثة الاول
نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف والى الآخرين اشار بقوله و نوى
اليمين اي مع نية النذر او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس
يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول
الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة
عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف
على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان
هذا المجموع الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك ويمين بموجبه اي لازمه المتاخر عنه
لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم
المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
وسمى تحريم النبي مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقرير المص الموجب هو نفس
اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي الاثر الثابت به لمحكم كره ابو يلزم

روي انه عليه السلام دخل بجارية في يوم عائشة او
حفصة فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم
رسول الله صلى الله عليه وسلم مارية فنزلت وقيل
شرب عسلا عند حفصة فتواطأت عائشة
وسودة وصفية فقلن انا نشم منك رائحة المغافير
فحرم العسل فنزلت ح

مسئلة لا بد للمجاز من قرينة

ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة
مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان
او شرطا لصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة تشمل العرف العام
والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله** نحو يمين
الفور وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعيرت للسرعة ثم سميت به
الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن
قوله واستفزز اي استزل اي حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر
فهنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب للايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى حكيما لا يامر
ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه تعالى ان الايجاب يقتضي
تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب **قوله** فمن شاء فليؤمن مثل
هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا
اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه واذن فيه وهذه
القرينة خارجة عن هذا الكلام الموضوع للتخيير فكلمة الامر مجاز للتوبيخ ولا
حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية
فان **قيل** كيف صح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قيدا للقرينة التي هي
خارجة عن المتكلم والكلام **قلنا** باعتبار انها لفظ فيكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة
عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم او لا والثاني
اما ان تكون لفظا او لا والملفوظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز
او لا وغير الخارج فسمان اما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية
بعض افراده منه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك
او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيكون اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض او لا
وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة
من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعل فيما سبق قسيما لدلالة العادة اصلا لانه اراد بالعادة
ثم المختص بالافعال دون الاقوال والثاني بما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد
وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث
والرابع والخامس حسا وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلفظ اعاد لفظ نحو في السا

لان الغليان بسبب الحركة ح

مرتبط بتقرير المص وبالتقيل معا
فالنظر وارد عليهما ح

بل لان موجب النذر لزوم المنذور والذي هو جائز الترك في نفسه او لا نذر في الواجب بنفسه
فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه فدلالة اللفظ على اللازم معناه
لا يكون بطريق المجاز لانه لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة
الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام
ولا يصير بذلك مجازا لان فهم الجزء واللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار
من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل
ان الصيغة حقيقة لا تحريم والتحريم لازم لها فلا جمع ويتحقق نظر لما سبق من تقرير
ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ
حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل
المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز
سواء سميت الصيغة مجازا او لا **قوله** ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال المتوهم
على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ان الاشكال الوارد على جواب القوم فانه
لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط اما اذا نواهما
جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان **قيل**
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي
قلنا فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة
بارادته ولا تاثير لها واعلم ان هذا الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد
والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت
الصيغة في محل اخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا
تثبت الا بقرينة والثاني ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف على
القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف
شرى القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام
ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس دخل ادم الجنة
فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في
معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بلفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا

نظر انما يرد على ما قرره الا فاضل بقرينة ما في فصول البدايع
وسواه قولهم لا يراد الحقيقة والمجاز معا المراد منه انهما
لا يرادان ارادة قصدية واما ارادة لوازم الحقايق
بطريق التبعية للحقايق وكونها لازمها فليس بجمع بين
الحقيقة والمجاز في الارادة القصدية وبهذا يعني قولهم
اسم الذات يستجمع جميع الصفات فيعمل في الاحكام بحسب
الاعتبارين وذلك في الشرعيات كالهبة بشرط العوض
والاقالة يسميان بيعا لانه من لوازمهما وكشرا القريب
يسمى اعتاقا لانه من لوازمه وموجباته وكذا ما نحن
فيه سماه النذر اطلق عليه وموجبه يمين قصد معه
او بدونه لكن الاطلاق للصيغة عليها وارادة لها
قصدية بل للزوم والتبعية ح

قوله انما الاعمال بالنيات
تمام الحديث الشريف وانما لكل
امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى
الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله
ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها
او امراة يتزوجها فهجرته
الى ما هاجر اليه والظاهر والمراد بالنية صح
عندي والله اعلم ان اللام في قوله
وانما لكل امرئ على تقدير تفسير النية بقصد التقرب
للانتفاع كما في قوله تعالى لها ما كسبت اي ما نوى بقصده
اي النافع للمرء قصد تقربه الى الله سبحانه في العبادات
لا عباداته الخالية عن النية واما قوله فهجرته الى الله
ورسوله فمأول على اقامة السبب مقام المسبب
اي فقد استحق الثواب العظيم المستقر للمهاجرين وعلى
هذا فقوله فهجرته الى ما هاجر اليه اي لا يستحق الثواب فلا
يلزم اتحاد السبب والمسبب

اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به عرفه وذكره بلفظ انما قوله
الاعمال بالنيات روي مصدرا ابانما وبجر اءها وكلاهما يفيد الحصر قصد الاطاعة
والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضائه
للتبرد لم يكن ناويا ولفظ الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل
من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم
نوعان نوع متعلق بالاخرة وهو الثواب للاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال
المحرمة ونوع متعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك
والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد
وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في
الشرع حتى لو وجد صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا واذا صار اللفظ
مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له
بل يجب حمله على احد المعنيين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود
من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بيان الحل والحرمة والجواز والفساد ونحو ذلك فهو اقرب
الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون
النية وحمله ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك
لوجهين **الاول** ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة
ايضا لزم عموم المشترك او المجاز **الثاني** انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع
والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادة بدون النية
لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة
يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي
ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى
ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية
ثابتا للمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعي على
ما سبق ولو سلم فلنا ان نقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال

اي مشترك لفظا واما اشتراك الحكم الاخروي بين الثواب والعقاب
والحكم الدنيوي بين الصحة والفساد فاشتراك معنوي كالانسان
بالنسبة الى افراده

فيه بحث وهو ان تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير
الثواب بالحنفية وبنا اشتراط النية وعدمه في الوضوء والغسل
عليه كما ذكروا مما لا حاجة اليه بل مبنى اشتراط الشافعية
كونها من العبادات ولا يضرهم تقدير الثواب ومبنى عدم
اشتراط الحنفية عدم كونها منها ولا يضرهم تقدير الصحة
فلو كان من العبادات عند الحنفية ايضا لشرطوا النية
وان كان المقدر الثواب ولو كان من غير العبادات عند
الشافعية ايضا لما شرطوا النية فليتامل

الاعمال بالنية واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد
عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنه ايضا نحو البيع والنكاح
وامثال ذلك مما لا يفتقر الى النية بالاجماع واما ثالثا فلان انتفاء الثواب
انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو
الثواب اما لو كانت على مذهب الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان
الغرض الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلو رود الاشكال المشهور وهو
انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما
وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب
والاثم كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة
النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المص عن ذلك بانا لا نعني بقولنا
الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات بان يكون
الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين
ولم يكن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يترتب عليه من اثر العمل
ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والعمل
بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونه موضوعا لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا
يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ بالنسبة
الى معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد
ولا شك ان الملابسة لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره
ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى
المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه
سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا فان
اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو ان لا يحلف لا ياكل من هذه الشجرة
فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس
فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف
ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملآنة فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع
عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه
يقال كرع في الماء اذا تناوله بفيه وكذا ان كرع بالحوض فيه لشرب واصل ذلك في الدابة لانها

قوله او لم يخص لا بان خالف الاكثر عنها شيئا ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاص
كالاسما المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما
كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة قوله ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ
قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا
بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره
على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك
الخصومة والانكار عندما يعرف المدعي محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور
عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب من البئر
لا يقال ينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة
في عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب
عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها وهو
كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث ان اريد به المجادلة ثم العمل
بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما
دلت عليه القرينة كما هو الواجب قوله واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق
من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة
الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز
اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي
التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعند العرف بالحقيقة
لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العرف بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح
ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة
مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون لاستعمال المجاز بحقيقة الحقيقة
في حق التعارض وهذا يشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما يتناول
الحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول
الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا هذا الاختلاف مبني على اختلافهم
في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة
اولى عنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى قوله او
معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا ففي الاصغر المجهول النسب

دالة على ان الخصومة

وان اريد الخصومة عن حقيقة الكلام

مطلب فيما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا

مطلب فيما اذا تعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا

قوله والمبسوط ايضا لا يثبت التحريم الا اذا اصر على ذلك ثم فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط
بخلاف العتق كان الاسنبت كره عقيبه تتابعا تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة
بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يفيد عن الكفارة وتثبت به
الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك
منه ثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم
الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل
الثابت للنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل هو منافيه فلا يصح استعارته له
والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ
له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل اللازم كقولنا
رايت اسدا شجاعة السبع فكيف يصح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة
فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف
التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المص من تقرير
فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات
الحقيقة مطلقا لانه يستحيل ان يثبت منه نسبه وتعذر في حق المقر متعذر ايضا في حكم
التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك
وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي بيناه
يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع
الناس ليثبت النسب المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مما يشتهر فالعبرة لا
تأثير لاقراره في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر
في حق التحريم لكونه من لوازم المدلول الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة
الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من
الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك
فليس فيما تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من الترديد القبيح وانه
لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل
عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى هذا التقدير ثبوته لا يثبت التحريم ايضا للمنافاة
تعذر التحريم بطريق الالزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمص الالهام هاهنا

تعذر

البينة اي مع

قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم شيئا اخر
مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن التزييد القبيح لا نقا
قوله ايضا نشعر بذلك اي بتعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب
لانا نقول ليس معناه انه في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا قوله والغرض
يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون
اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم فيكون
اللفظ حقيقة كما اذا اطلق الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي
فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد
ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا كان مستعملا
في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته فيه مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع
من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي
وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وتبعيته فان قيل هذه الدلالة ايضا دلالة
على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم
في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام
المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في
الجزء والملزوم في اللازم وهذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز
على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم ان المجاز ازيد بلاغة في نوع الاستعارة
تمثيلا او توضيحا قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا قابل العذب من التركيب وانما
يقابله الوحشي الذي يتنفر عنه الطبع الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن الاسم الافصل
في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب نبه يقتضي جودة العذوبة في لفظ التركيب الحقيقي
كما الحقيقي فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله
واصناف البديع المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة والتجنيس والترصيع وغير
ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويتداخله السجع ايضا وقد افرده بالذكر
قوله او مطابقة تمام المراد هذا وتلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على
اختصاص لفظ البيان في ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد
في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك
عن الخطا في مطابقة تمام المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال

علة
في الداعي الى المجاز

قيد عليه بل يقابل الوحشي المستعمل لا العذب بل
مذوية اللفظ هي سلاسة يقابلها الركاكة ح

اي الشتاء ابلغ في برده من الصيف في حره ح

الحال وتمام المراد ايراد تراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن
بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها
عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم
في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في
الوضوح والخفاء يعدل من الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون
نفس المجاز اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه فانه اذا كان للمعنى الحقيقي
للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالعلم والحجة كان المجاز
اوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد
باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه
اوضح من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك
بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار
له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح
ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل
قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر
ثم تبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا تقدير في نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه
دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت في
بمعنى دالة وعرفه المص واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا
بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولتمام
الكلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص
بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف
وتجري فيه الاستعارة ثم تبعيته ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف
ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من للابتداء والى للانتهاء والغاية
وفي للظرفية واللام للتعليل والغرضية لان هذه المعاني لها ولما كانت اسماء الحروف
وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام
كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا
الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت
على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة

فصل في الاستعارة التبعية

اراد به قوله هناك
وههنا بحث نظر وهو ان هذا الدليل بعد تسليم صحته
غير مثبت ولا لاسماء الزمان والمكان والالة لانها تصلح
للموصوفية نحو مقام واسع ومجلس فسيح ومنبت
طيب وغير ذلك ولا تقع اوصافا فالبتة وهم ايضا
قد خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة
وهذه ليست بصفات بالاتفاق ح

استلزام هو استلزام المسبب للمطلق ح

فيه مسامحة اذ اللام موضوعة للتعليل والغرضية لا للترتب
المذكور يدل عليه قوله ترتب العلة الغائية
كما يدل عليه قوله لان هذه الامور
الا ان العلية والغرضية

على ترتب العلة الغائية التي هي المسببة بطريق الاستعارة او لاني العلية والغرضية وتبعتها في الدلالة الكلام فصار اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه به الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل تبيينا اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فاراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غرض ثم بواسطة ذلك تستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ثم يقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة تشبيها بتعقيب المعلول للعلة وهذا معنى قولهم جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كانه للولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا مظنة اعتراض وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي تتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت باهيتها علة لعلية العلة الفاعلية متقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا تتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا للوجود في الفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة نظرا في الاستعارة الى كونه وهو لازم ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول امرا ثم عاقبه وان كان مصنوعا فمعناه تعقيب العلة الغائية المعلول فعلها المعلل بها كانها اعقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونها علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا لانه العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي اسماء الاخبار بان باسم الجنس لا بصيغة فيكون اخص مما هو مصطلح

قوله يستعار اولا للتعقيب الخ ظاهر كلامه يدل على ان التعليل يستعار لمفهوم التعقيب وليس كذلك اذ لا مشاركة بين المعنى الحقيقي والمجازي حتى يكون المعنى المجازي عارضا للمعنى الحقيقي وغيره ولا تشبيه هناك اصلا فلا يكون استعارة بل مجازا مرسلا بل التحقيق ان المستعار له هو تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة والمستعار منه هو التعليل ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من المعروض وهو التعليل الى العارض المشهور اتصافه به وهو التعقيب المطلق ثم ينتقل من هذا التعليل العارض الى بعض معروضاته وهو المستعار له اعني تعقيب غير المعلول للعلة كما ينتقل من معنى الاسد الى مفهوم الشجاع ومنه الى الرجل الشجاع كما حققه الفاضل المحقق الشريف في حواشي المطول و تطبيق الكلام لا يخلو عن تعسف ح

قال صاحب الترجيح فيه ما فيه اذ المعقب اما المتكلم باللام او اللام المستعارة للتعقيب فكيف يكون المعلول معقبا حتى يكون المعنى ظاهرا على الرفع بل التعقيب عبارة عن جعل شيء عقيب الشيء الاول فتعقيب العلة المعلول جعل المعلول عقيب العلة حيث يجعلها ذات عقب وكانه وهمه على العكس فوقع فيما وقع وجوابه ان ما ذكره منقول عن اصل اللغة فانك تقول زيد عقبه عمرو اذا جاء عمرو على عقبه ثم تعديه الى المفعول الثاني بالباء فتقول عقبته بالشيء اي جعلت الشيء على عقبه صرح به في المطول وما نحن فيه من الاول كما اشار اليه بقوله يقال عقبته اي جئت على عقبه فلا اشكال ح

مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص اراد بالحرف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على ان وضعها للمعاني تمييزا لها عن حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها وتركب منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني

حروف المعاني

الواو

قوله الواو لمطلق العطف اي جمع بين الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وعمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام زيد وقعد ولا يدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد ولا على الترتيب اي تاخر ما قبلها عما بعدها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة ونستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب والمقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة دليل على الترتيب والمقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين في الدلالة على المثنى فجاءني رجلان على مقارنة او ترتيب اجتماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الرابع ان قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب اللبن باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود انما هو نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب التعليل اي كان عدم وجوب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا انها لا توجب الترتيب وان يكو

فيه بحث وهو ان هذا المثال ينبغي ان يكون من قبيل الاشتراك في الثبوت بناء على انه من عطف الجملة على الجملة لانه من باب التنازع وفاعل احد الفعلين مضمر فان قلت لعله جعل من قبيل الاشتراك في الذات من جهة المعنى قلت فحينئذ يلزم جعل اكل زيد وشرب من قبيل الاشتراك في الذات لا في الثبوت وهو خلاف ما صرح به المحقق ح

لتعليل السلبي اي لما ثبتان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا
يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء
للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما
على غسل سائر الاعضاء وح يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم
الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا
تقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم تمام الترتيب
فيما بينه الا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا
ايديكم وح يلزم ان تعقيب القيام الى الصلوة بغسل الوجه صحا لانا نقول تعدد الافعال
بحسب المحال لا يوجب ان تقدر في الكلام متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء ثم
القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولذا لو
قال العبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا
يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال تقدم على المسح علا بموجب الفاء ويجب الترتيب
في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة
اسقاط فكانه هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه
لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل
بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة
الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب
تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة
الاية على انه يجب ترك البيع عقيب النداء بلا تراخ وعلى انه لا يجوز تقديم ترك البيع على
السعي **قوله** واما في السعي استدل على ان تكون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة
من شعائر الله نقل الصحابة بانها نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله به فهم النبي
منه الترتيب فاوهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي ذلك
منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والنبي بما اوحي اليه من وحي غير متلو فذلك
لان الحكم في الاية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم
احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام
فاسعوا فان الله كتب عليكم السعي وتحقيقا ان قوله تعالى فلا جناح عليه ان
يطوف بهما في معنى تعليقه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس

فيه منع بل اللازم ان يعقب القيام بجميع الغسلين ح

ايراد على ما فهم من كلامه سابقا من انه اذا تعددت
الافعال في الكلام يجب تقديم بعضها على بعض ح

فيه بحث اما اولا فلانه يمكن المناقشة في كون الوظيفة
في الرأس الغسل واما ثانيا فلانه لو سلم انه بدل لانه يعطى الحكم
المنتقل اليه لا المنتقل عنه والكلام بالنسبة الى الحكم المبدل ح

اما الاول فلما عرفت ولورود الاعتراض على زعمه وان اتجه
فاغسلوا بدلالة فاسعوا الان التعدد الذكري كاف في
وجوب الترتيب واما الثاني فلان عدم الدليل ليس
دليلا على العدم ولو سلم تحقق الدليل على العدم فما يدل
على وجوب تقديم غسل الوجه على زعم المستدل السابق
في الذكر فيترجح به الدليل المعارض ح

فيه بحث وهو ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب
في الوضوء ايضا لان الامر للوجوب لا يقال وجوبه
مختص بمورده وهو الصفا والمروة لانا نقول
الاصل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ح

فيه ان هذا
خارج عن
قانون المناظرة
لانه حاصل
السؤال منع
قوله من غير
دليل وذكر
الاية بطريق
السند
وايضا ان
اراد بقوله
من غير تراخ
وجوب
الاتصال
فليس ذلك
مراد القائل
ليفيد منعه
والا لا لزم الغرض
الولا كما هو مذهب
مالك فانه حكم المعطوف
على مدخول الفاء حكمه وانه اراد به
عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد
متراخيا في العرف ايضا فالمنع مكابرة كيف
وقد قال العلم الفاء للتعقيب والمهلة في الجزاء ح / ظ

الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما
في الجاهلية **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
وطالق يقع الواحدة عند ابي ح والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على
ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر
بالفاء وثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت
المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا
يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانه لو كان للترتيب عنده والمقارنة
عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير الشرط واما الحل فهو ان الخلاف
المذكور مبني على ان تعلق الاجزية بالشرط ونزولها عنده على سبيل التعاقب لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها يحصل بها التعلق
بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعلق الثانية
بعد تعلق الاولى والثالثة بعدها واذا كان تعلق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب
دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط
وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر
المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت بخلاف ما اذا كرر الشرط فانه
الكل متعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله يتوقف اوله على الاخر فلا يكون فيه تعاقب
في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع
هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان
الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورته اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة
موجب تقدير ما في الكاملة لتكميل الناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب
تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكامل
الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا
لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق

قيد بعدم الدخول لان في المدخول يقع الثلاث اتفاقا
لان صريح الطلاق فيما يكون رجعيا ويلزم بها العدة
فيصادف الاخير انه المحل واما في غير المدخول بها فهو يفيد
البينونة ولا عدة لها فلا يصادف المحل ح

الاتفاق على وقوع الواحدة في الاول يدل على نفي المقارنة
وعلى وقوع الثلاث في الثاني يدل على نفي الترتيب ح

ف خلا

ن

قب

ملة

طالق

ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تعيين ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان
هذا الكلام ليس للحال بل كرعرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا تعتبر صفة
الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا
وافتراقا لا بحال التعليق وليس هنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء
وثم واعلم ان تاخير الجزء توهما مع عدم الجواب عنه لايخ عن ميل الحنفية الى ما اشير اليه
في الاسرار **قوله** وان تقدم الاجزية تصلح ان يكون جوابا عما توهم من كون الواو للمقارنة
عندهم استدلالا بهذه وان يكون من تتمة الكلام لايخ عن فرق ما بين تاخير الاجزية
وتقديمها حيث تقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم
الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** احتاج الى التقييد به اي بقوله بغير
اذن الزوج في غرضنا هذا وانما تقدم بعض الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح
على رضا المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله**
اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف وقيل محل
الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه جاز اتفاقا **قوله** وتوقف بعض تلك المسائل ذكر في الجامع انه لو زوج
رجل امتيه من رجل برضاهما في عقدة وتبرع عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما
بطل نكاح الامة حتى لا تلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز
الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف
العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت
ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح
المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق
الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا
في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى
على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فانهما ان اجاز جاز
لانهما وقت انشاء العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق في التوقف
واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا

اي عند اجازة الزوج وبعد الاجازة بطل ضيارها ادنت العقد فدخل به حكمه والرضا منهما عند العقد كذا في الجامع ح

وبطل نكاح الاخرى حتى لا يلحقها الاجازة لانها وان تخففت حال الحرية الان المجاز اصل العقد وهو عقد الامة فاذا اجاز احد النكاحين اولا وبعد ذلك النكاح صارت تحته حرة فالاجازة اللاحقة تكون اجازة عقد الامة مع الحرة وحالة الاجازة كحالة الانشاء ١٢١

الظاهر من كلامه انه اذا كان النكاحان في عقد واحد وكان لكل امة مولى على حدة فاعتقت الامتان على التعاقب لا يكون النكاحان على حالهما فاختلف حكم هذه المسئلة بالعقد الواحد وبالعقدين فقول المصنف هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد والعقدين على تقدير ان يكون لكل من الامتين مولى اخر لكن وجه الفرق غير ظاهر لا يقال معنى اختلاف الحكم بالعقد والعقدين ان العقد اذا كان واحدا والمولى واحد يكون حكمه مغايرا لما اذا كان العقد متعددا مع تعدد المولى لانا نقول مدار الاختلاف تعدد المولى فلا حاجة الى التقييد بوحدة العقد فتامل ولم يذكر الشارح صورة تعدد المولى اعتاق الامتين معا لظهور حكمه ح

[illegible]

واحدا فانه باعتاق الاولى يصير زاد نكاح الثانية وانه يستحيل من ذلك وان
اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح
الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه **قوله** فجعلتموه للقران
حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا
فان قيل هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل هذه
الرجلا على المقارنة **قلنا** نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما
عتقا معا **قوله** سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى ثلاث
الاعبد اذ لو كان له وارث اخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن ويجب السعاية
ولو كان له مال اخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت
وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث
قوله لم تبق الثانية محلا للتوقف اي لم تبق محلا للتوقف النكاح بل بطل توقف
نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم
يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال التوقف لانها لا تصير محلا لان
تنكح بعد ما صيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاولى الا النصف الحاصل ان عند ابي
يتغير الاولى الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه
درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه يدور اخر الكلام عتق مجانا لانه يخرج
من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي
قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لم يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الا
متفرقا مع اجتماع سكوت **قوله** وقد يدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو
ان وقعت في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما
في ذلك التعلق والا فالواو تفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ يدرك الواو يحتمل
الرجوع عن الاول والاضراب وانما الزيادة على ذلك من عبر اعتبار بعض قيود الاولى
في الثانية او في العكس فمفوض الى القرائن والواو لا توجبها ولا تدل عليها **قوله**
وانما يجب هي انما انتقل لاخر الى الاولى هنا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف
الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير
المبتدا في الثاني **قوله** لا تقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
قوله او تقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا تقدير مثله على ما يتوهم المص

فيه بحث لانه لو كان قيمة الاول اكثر يخرج من الثلث فلا يكون ما ذكر دليلا على اشتراط التساوي وانما يظهر اشتراطه لو التساوي بحكم جميع العبيد وهو عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث ح

حنيفة رحمه الله

ح

بل يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لانه زعمه حين في حق الغرم عليه الا في حق النقض للعتق الثابت ح

جانق

فايدة سنية تظهر فيما اذا قال لها كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين ح

اجاب عنه في فصول البدايع بان كون عطف المفرد لنظائر الاينافي تقدير المتكرر رعاية المعنى اذ التقدير نوعان احدهما لتصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما لتوضيح المعنى كما قال عبد القاهر في تقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه وهذه من الثاني وبالجملة لما كان المعنى متعددا في الخارج بخلاف قول الدار فانه متحد مفهوما وخارجا اراد المص الظاهر ان الزكاة بتقدير المتكرر في الاول كما لا يحتاج ح

يعرف بالتامل ولا يخفي عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المعنى المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعدد ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اي الزكاة عبادة محضة لانها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد للعبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادة المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الفرض يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الواجب يعني لزوم العبادة عليه انما هو لعجزه من الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء الماليات لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة التامة من اختيار كامل يترجح بالتحصيل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء المقذف وحده وهو الجلد **فان قيل** انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة مما يكون صالحا جزاء للقذف وحدا له **قلنا** الامر كذلك فان الانسان يتالم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي صدر عنه جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باللسان قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون المحصنات بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا

مبتدا فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راي الاكثر فيصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** ونحن هذا يابى من ان قوله الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من هو وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد يدخل على المعلول هي بالحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فتاهب **فان قيل** لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء لا في مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود **قلنا** نسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد فان السقي يحصل بمجرد وضع الماء على فم او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري ولهذا صح ان يقال اسقاه وما ارواه واما قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه بمعنى الارادة اي اراد النداء واريد فيتحقق التعقيب وذهب بعضهم الى ان رتبة المفسر ان يكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء المجردة للتعقيب للتاخر في الرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا للموجب **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال فقبلت فهو حر لان الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الامر والنهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب مقدم على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص بتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية

حيث قال ثم تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب التعدد في الكلام متعدد ح

عدم صح

ما تقدم

مع كونه مبنيا على منع وما سبق على التسليم لانه مبناه على الحذف والتقدير ح

الا الذين صح

اي لم يتحقق من الافعال الحسية الا فعل واحد والا فقوله من الخارج يتحقق من الفاعل فعل اخر كما دل عليه قوله والارواء لا يحصل الخ فالتسامح بناء على عدم تحقق الفعل الحسي المتحقق ح

الفاء

لنا

في بعض النسخ ليس الامر بالانشاء كما في الاخبار ... المقصود ... الاول ... الامر بل

وانت خبير بان لبس الانشاء علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون مما ذكر علية معلولا ولما ترتب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتراخي عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اذ الى الفاء فانت حر يتعلق بحال بخلاف اذ الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال فعرفه لا دليل على حصول مضمونها على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا اتيني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وهو يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الى الفا وهي حال مقدرة اي اذ الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اذ الى الفا فتصير حرا او الحال وصف في المعنى لا يتقدم الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول اي في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغيره لكن يشترط التغيير الاتصال والسكوت قاطع احدا يتوقف اوله على اخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الاخر كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق **فان قيل** لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة تمام بالاولى اعاعني المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا وهو لا يثبت به شيء **قلنا** ثم تتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم لاتصال صورة كان في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل التعليل المذكور بخصوص الانشاء ما ذكر غيره من انها المطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه انما يتم الجزء الانشاء **قوله** كان التكلم متراخيا تقدير اجوابه عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والاصح للعطف مع الانفصال

فيه بحث ولو ان ليس الامر بالامور المذكورة علة غائية للاخبار بل نشى تلك الامور الا يرى ان الباعث مع الاخبار ان يكون العبادة حقا له مثلا ولو ان يعبد والا ان يوجر بالعبادة

قوله بل الاعراض عما قبلها اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول ابطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة توقعها في كلام الله تعالى يكون للانتقال من غرض الى اخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اي ولكون الاعراض يلزمه ثلاث الف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه الى ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل التغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاث وتوقف اول الكلام على اخره فلو لزم الثلاث تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي الانفراد والافراد او لا نفي اصله فكانه قال لا بل على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك لا الانفراد لا المنفرد وحتى وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشر فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل الف درهم بل الف دينار حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه فان غرض المتكلم انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بلا واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو مما لا بد له من نقل ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل لا تنفصلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لانه انما يقتضي ابطال الاول فكيف يجعل الثاني متعلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس

لكن

علي ما ذكره المفتاح لقصر القلب وعلى ما ذكره المحققون مع النحاة لقصر الافراد ح

والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون بدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن يتوهم ان زيدا جاءك دون عمرو فبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني والاحسن ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضته لا حيث يختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكانت مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فهي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني حتى لا يكون في العطف بها الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والاخر اثبات ونريد ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطال الحكم ونقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن العمر في كتب الاصول لكنه لعمرو فغير الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر في اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف درهم وزيفه والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكره من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن له ملكا قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو بيانا تغييرا لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد خالد انها له وجحد خالد فاقام

م النسخ بدل خالد عمرو في جميع المواضع الاتية

فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد ويضمن بكر المقضي له قيمة الدار لخالد المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما جميعا ثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء وبقي الملك للمقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان الملك للغير فلا يصح ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف اول الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وجعل لا عند الي والنفي ههنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد او ان المقر قصد تصحيح اقراره بالتقديم والتاخير فحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لخالد المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء فيلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لخالد المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لخالد لازم لمنع الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وهما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها قوله ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد ولكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حتى يحمل على

لكن عمرو قاعد صح

الخطاء في السبب فمعنى القرض واثبت الغصب فانتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز
النكاح ولكن اجيزه بالفين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن جعله الا اثباته
بالف او مائتين وانما يكون متسقا اذا قال لا اجيزه بالف لكن اجيزه بالفين ليكون
التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح **قوله** او لاحد الشيئين فان كانا مفردين
فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما وقد
ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم
احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك
وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار يحتمل احد الشيئين قد
يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك
السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل انا او اياكم لعلى
هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر
الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى انه او للشك والتحقيق انه لا نزاع
لانهم لا يريدون الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكر من ان وضع الكلام
للافهام على تقدير تمامه انما يدل على انه او لم توضع للتشكيك واما الشك فانه
معنى تقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير
او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور
في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق
بينهما هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وهذا اذا كان الاصل
الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع
ويجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور وان كان الاصل فيه الاباحة وجب بالامر
واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على
سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعي لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان
خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون
هذا انشاء لان لا يحتمل الا الانشاء وانما يدل في مبهم لا في معين ولا يمكن اثباته في غير

قاضي خان
فلا يبطل صرح بذلك قاضي خان وهو الموافق لما تقرر
عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني انه
يفيد رفع تقييد الحكم بذلك القيد لا رفعه عن اصله
بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فاسد فقيل
النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد غاية
فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بما يليه قلنا
هو نكاح مقيد فابطال الوصف ليس ابطالا للاصل صح

لا لانه موضوع له وكون التبادر امارة
الحقيقة لا يستلزم الحقيقة ح

مطلب الفرق بين التخيير والاباحة

غير ما وجبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** انهما تفرقا حتى
حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل
قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجنايات والجزاء انما يزداد بازدياد الجناية
وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف
الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في
معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة على حسب ما يقتضيه المناسبة
على انه روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين
عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب الطريق فنزل جبريل بالحد
فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم
يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي
رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة
قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك
النوع وليس المعنى ان كل فرد منهم يجري عليه جزاء ما صدر عنه **فان قيل** قطع الطريق
على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد وانقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام **قلت**
معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم
فهو بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه **و قوله** ومن قتل واخذ المال صلب حمله
على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز فيحمل هذا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل يثبت فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل
القطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد
حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع والقتل فيعلو
حكم السببين وقد امر النبي في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة
حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس ففي بعض الروايات انه من اخذ
المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وتعين الصلب
عندهما عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد ثم
قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لانه
وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص
والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين

المؤكل

في بعض النسخ بالباء الموحدة المضمومة والدال المهملة
وفي بعض النسخ ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمي
بالباء الموحدة المفتوحة والزاي المعجمة وهو الاصح

ابو حنيفة رحمه الله

الذي هو العبيد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما نصب عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد صح ثم لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد لا بعينه فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك في عبد من له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد غيره ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** لو قال العبيد الثلاثة هذا حر او هذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعني انهما سيان ان الكلام سيق لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الاولين الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والثاني والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثالث وحده فقال المص هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردنا بهما والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف للاشتراك في الخبر او لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المص سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر ويكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره

قال الفاضل الشريف اجيب بان المعطوف في هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو فلهذا لم يحكم على شي منهما بما يحكم على الاول بل على المجموع من حيث هو هو وهذا ما صرح به صاحب الكشاف في بيان معنى الواو في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن حيث قال واما الواو الوسطى فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاوليين ومجموع الصفتين الاخريين فانه جعل المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجاب انه بلا حظ فيما نحن فيه جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وح يصير معنى هذا او هذا في معنى هذان ولا شك ان هذا يقتضي خبرا اسطا بقا في التثنية لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح

ذكره لو كان الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانه لا يلزم اشتراط الالزام لان التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الثلاثة بتقدير المثل لان القرينة القائمة بكل تقدير هو الاخر كما في جاني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نسلم ان ذلك وهذا ليس بخبر لما قبله **قوله** لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول في ثبوت الايجاب في التخيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان معناه توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل او في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهذه نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاني زيد او عمرو **فان قيل** لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب اي يستوي فيه المذكر والمونث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهي مضاف فلا يكون نكرة فلا تعم في النفي **قلنا** هو مع الاضافة مبهم غير معين قال الكشاف في احد من الائمة النسفي واحد تقول جاني احدهما او احدهم والمراد غير معين وهو مشكل بمسئلة الجامع وهو انه لو قال واسد لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احدكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا تعم بشيء من دلائل العموم فكذا لو توقعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان نفسر او باحد مبهم فيما ذكره المص لا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة **قوله** فان قال لا اشا الى المرة على زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو وصار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين يحنث بالاول او بمجموع الاخيرين لا بالثاني والثالث وحده فان او في

اجاب عنه في فصول البدايع بان مغايرة الثالث تتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول وغيره قطعا ح

اذا استعمل او في النفي يعم

مطلب في لفظة احد

حيث قال فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا لان تقديره لا تطع احدا منهما ح

لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على النافي في لا اولت للقرب
مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه
والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح **قوله** الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت
في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة
حالية او مقالية على ان الانتفاء احد الفعلين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله
في قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او
كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط
الساعة وبين النفس التي امنت قبلها او لم تكسب خيرا يعني ان تجرد الايمان بدون
العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان ح للنفس التي لم
تقدم الايمان او لم تكسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في
الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل
الصالح واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع
يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي
وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكذا اذا في
بلا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت
القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول وبالعكس في او
المص ثم انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم
ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع
في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا
افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة
وتارة في طلب مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا او الاباحة والتخيير ايضا فان الج
صيغة الامر وقد ايضا فان الكلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع
وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر
للشك والمص فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو **فان قيل** قد لا يمتنع الجمع
في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه
لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين
اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم

يريد به تقوية مذهب الاعتزال قال في فصول البدائع
وجوابه من وجوه الاول ان المراد لا ينفع فيه الايمان لمن
لم يقدم الايمان ولا كسب الخير في ايمانه ذلك اليوم لمن لم
يقدمه ففيه لف استغنى عن ذكره بذكر النشر الثاني
ان المراد بكسب الخير الاخلاص اي لا ينفع الكافر ايمانه ولا
المنافق اخلاصه الثالث ولئن سلم فيكون كقوله تعالى لا
تاخذه سنة ولا نوم ويراد بنحوه المبالغة في نفي الشيء بنفيه
ونفي ملزومه ويسمى تدليا من وجه وترقيا من آخر بخلاف
الامير لم يحض البلد ولا اقام فيه وفيه اشارة الى فائدة اخرى
والله اعلم انه لو كان قدم احدهما الا مرتين وهو الايمان
المجرد او الايمان مع كسب الخير لنفعه مح

وفي القنية بعلامة السمرقندي شارح بلخ كان لا يشترط
فيمن حلف ان لا كلمت فلانا وفلانا فانه اذا كلم احدهما حنث
وهذا يدل على خلاف الروايات في مثل لا اكلم فلانا او فلانا
اذ لا فرق بين الشرط والنفي فليطلع كلامهم المصطفى وفق الرواية
ح

لم يحنث **قلنا** ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمامور به
ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن اتيانا بالمامور به امر الاباحة وان
جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمامور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال
الكفارة فان الاتيان بالمامور به انما يكون في واحدة منها وجواز غيرها انما هو
بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك وطلق
هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد كالعام في كل زمان ويقصد
انقطاعه بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد
الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي ثبوت الاعطاء للحق كما اذا قال لالزمنك
حتى تعطيني فصار مستعارا للحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين وتعيين
كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل
وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين المعطوف باو والمعطوف عليه
يرتفع بوجود الاخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا يقال للغاية
الى ان وهذه بمعنى الى لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا ان
الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع
امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس
لك من الامر في عذابهم واستصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم او تعذيبهم وذهب
صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان
مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس مضارع منصوب يعطف عليه
فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث
ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخلها اليوم
فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفي
ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل
تلك كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم
يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون

بالرفع

نق ثلاث صور لا يحنث وهي دخولهما وعدم دخولهما
ودخول الثانية دون الاولى وفي واحدة يحنث وهي
المذكورة في الشرح مح

ويرد عكس العطف على الفعل فانه
لا يحنث فيه في صورة واحدة وهي عدم
دخولهما ويحنث في ثلث صور
وهو ظاهر منه

ملع جراة

الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لو توجه او في النفي فحيث بدخول احد الدارين انتهاما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمروا وبهذا ظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيدا بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما معطوفا على تمسوهن ولا احتياج الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة نعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وانما عند الاطلاق فللاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما قبلها ما بعدها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة اسمية او فعلية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب اعتبار الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى ادم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب نحو اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من جهة كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فيها ونعمت والمعنى فمرحبا بالعقد وبعد العقد وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال تكون للغاية وتكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبلها محتملا للامتداد وضرب المدة وما

اي يمتنع بحسب اللغة وان جوزه الاصوليون اختراعا منهم كما ذكر في كشف المنار وسيصرح به الشارح ايضا فيما بعد
ح

حتى

وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه والانقطاع عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له ويجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت كي ادخل الجنة فان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا ظهر شيء ما في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان المغيا في الغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل بحصول الجزاء الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح غيي الغاية فان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو امتنع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان اخر الكلام اعني التغدية لا يصلح للانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح انتهاء الصدر به وانقطاعه به كالصياح للضرب فقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف اولى بالجملة تجوع احتمال الصدر الامتداد والاخر الانتهاء منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لان الاحسان يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان لا امتداد وعدم تقدير في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة وان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتقوية

اي للنهاية بان ينقطع بدخولها وقد يجاب عنه بانه ليس معنى انتها الفعل الذي هو السبب ان الفعل منتهى عنده بل لان الفعل ينتهي بكونه سببا منتهى الفعل الذي هو السبب انما قلنا انتهى بكونه سببا اذ لو لا كونه سببا لم يتم وجود المسبب ايلزم منه تحصيل الحاصل وبهذا ايضا يندفع ما يورده على صاحب الكشف بقوله وبهذا ظهر الخ

لان الاتيان يحتمل الامتداد ان يجدد الامثال وبالجملة مراد الشارح ان الاتيان الخصوص لا يحتمل الامتداد ومراد المصنف الاتيان الذي هو من حيث لا ان القطع ان ما دام الكل جنس الاتيان ح

والظاهر في النفي كما في قوله حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم جواز دخول البيت صح

على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية و
السببية اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء
لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وقد بحث لان المذكور سابقا هو
ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني لا مجازاة ومكافاة
من شخص لآخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل
الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى
التغدي واذا كان للعطف المحض فتكون بمعنى الواو ولا تفيد الترتيب وظاهر كلام فخر
الاسلام والذي ذهب اليه الحصار انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فالحنث لو لم يات او
اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها
الحكم بذلك انه نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او
بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل التغدي
بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي
ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى
من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد
ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى
من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقت آخر فيتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول
عليه بقوله اذا اتاه وقد لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في الموقت اي ان
لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ
واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل
فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على
مجموع الفعل وحرف النفي ثم لا يدخل في حيز النفي فيفسد المعنى ويبطل الحكم **قوله** بل
اخترعوه معنى لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا
بامتناع مثل جاء زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة
بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا
حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ منه اللغة فكفى بقوله

اجيب عنه بان المراد بما سبق كونه حتى بمعنى كي في الجملة
لا انهما متساويان في المفهوم بلا فرق وقد صرح فخر الاسلام
باعتبار المجازاة في مفهوم حتى السببية واما صحة اسلمت
حتى ادخل الجنة فلما اشتهر بين المسلمين من ان دخول المسلم
الجنة مرتب على ادخال الله تعالى اياه بلطفه وفضله ففعل
الشخص ليس جزاء عن فعله بل الجزاء الدخول المطاوع
لادخال الله تعالى وهو ليس فعله ونحن لا ندعي امتناع كون
بعض الافعال الشخص سببا محضا للبعض بل كون
افعال الشخص جزاء البعض افعال نفسه ح

قال في فصول البدايع محمله عندي التنبيه على عدم وجوب
الوصل الحسي وجواز التاخير بعد لا بعد تراخيا عرفا
قال وحمله على طغيان القلم بسقوط اليوم بعيد وعلى
عدم التراخي عن الاتيان وقتا آخر ابعد ح

اجيب عنه بان تقدير الكلام ان لم يكن مني اتيان فتغد
والعطف مراعى في المعنى لا بحسب اللفظ كما قيل مثل ذلك
في قولهم ما تاتينا فتحدثنا بالنصب حتى صح
اي لا يكون منك اتيان فحديث فكان الفاء هنا متعين
للعطف ولا يصح لفظ المنصوب معطوفا على اللفظ المرفوع
بل الكلام بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا ويمكن ان يجاب
ايضا بما ذكره الجعبري في شرح الشاطبية من ان بعض
العرب قد يجري المعتل في الجزم مجرى الصحيح ح

بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها استعيرت لمعنى الفاء واول صاحب الكشف بان
المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل
مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب
بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة
بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تراخي عن
المغيا **قوله** الباء للالصاق وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد
اي الصقت مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة بشيء على شيء
مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى الصقت
الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع
والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل
بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق
ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على
الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة تكون بيعا والكر
ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد
راس المال حتى يشترط فيه التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز
الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر
قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا
ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب تقدير المستثنى منه عاما مناسبا له في جنسه وصفته
فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج
مرة بغير اذن حنث لانه فعل ما نهى عنه والمحذوف
في حكم المذكور لانه قبيل الكلام لما سيجيء من ان الكلام المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا
يجوز فيه تخصيصه الا يرى ان قولنا لا اتيك الا يوم الجمعة او الا راكبا يفيد عموم
الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في
الازمان والاحوال فظهر انه ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة
في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة
لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان

حروف الجر مبحث الباء

والكر سلما فيه صح

لانه غير
مطابق لما
اجمع عليه جمهور الاصوليين
من ان العموم في المصدر
المذكور او المقدر لا في
المتضمن في الفعل ح

اراد بالبعض جميع الخروجات الملصقة بالاذن بما سبق في
بحث العام من ان النكرة الموصوفة تعم وانما لم يصرح به ههنا
اعتمادا على ذلك السابق فلا يرد انه لا يلزم منه بقاء الخروج
الغير الملصق بالاذن على حكم النفي بعموم الخروج المستثنى
لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن ح

لانها حكمه وانضيا لكل منهما اخراج لبعض ما تيناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وانّ شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان اذن لك فانه محتاج الى نوع استعمال وانما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهو قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف واليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخل الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق في المحل ووسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح لانه لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو ح الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تادي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا في حق المقدار فبيّنه النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تادي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الاختلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف فترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** وتستعمل للشرط يعني تستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها اصلها للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح

اجيب عنه بان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة ولا ضرورة ههنا وعورض بان المصير الى المجاز في كلمة الا مع امكان الحقيقة خلاف الاصل ايضا ح

قيل عليه لا احتمال فيه على تقدير الباء فالصواب ان يجاب بانه ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بها بل بقوتها الا يرى انه لو كان في جانب آية وفي آخر آيتان لا يترك الآية الواحدة ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت الآية الاخرى سالمة عن المعارض واجيب بان مراد صاحب المبسوط ان مثل هذا التركيب لم يسمع لا ان فيه بعد المعنى فسادا وفيه تامل ح

لان السماع في كل فرد لا يجب

فيه بحث اما اولا فلان الخلاف لو كان مبنيا على ذلك لاجزى عنده في غسل الوجه ثانيا بعد غسل اليدين الى المرفقين وليس كذلك واما ثانيا فلان الخلاف في مقدار المسح باق سواء اشترط الترتيب ام لا والاجماز المسح عنده اي ح رح بادنى ما يطلق عليه اسم المسح كما لا يخفى

محمد علي

قوله وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت المزوجة طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت الشرط والمشروط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقديم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمقابلة بدلالة الحال ان لم تحمل على الشرط الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب حصتها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط لم يحمل على المقابلة كان البدل كله على كما لو قالت ان طلقتنا فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يثبت بعض الطلاق بعض الالف **قوله** وانها فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى انها اصل في التبعيض نفيا للاشتراك وهذا التبعيض مستفاد من اطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** نعتا الى شهر اي من حلا النفس الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التاجيل فذاك والا فيقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبل **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية علامة وما كان بعده شيء لم يسم غاية وتفصيل الكلام بان الغاية اما ان يكون غاية في الواقع او بحرف التكلم وذكره

والمراد بالغاية

معنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ومعنى التاجيل ان لا يكون ثابتا في الحال كما في تاجيل مطالبة الثمن الى مضي الشهر ح

الى علم ما فان كانت متناً قبل التكلم فهو لا يدخل سواء تيناولها الصدر كالسمكة اولاكما البستان الحايط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قايمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قايمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا الكلهم فهو الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قايمة بنفسها اولا ففي مسئلة السمكة تيناول الاكل الراس عندهم ولا تيناولها عند المص وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان تيناولها صدر الكلام اولا فان تناولها كالمرافق في اليد المرافق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد الى الاسقاط وانها تبقى داخلة تحت حكم الصدر وان لم تيناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي عند الوصول اليه فيخرج الوصف الوجوب لانقطاع بالليل لان الصيام ان كان تماما فظ وان كان مختصا بزمان فانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم يكن شرط جواب الجملة الاسمية التي مبتداها قوله تصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم تيناولها وجزاها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم اوليغيره على هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تيناولها وهو اعتراض لا جزاء ليكون قوله فلذلك جواب شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم تعلم الرضيعه **قوله** والتخريج بناء على المختار من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا دليل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل في مثل قرات الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قراءته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والذي هو مذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع وهو مختار القوم لان الصدر تيناوله وقد اختار انه لا يدخل **قوله** فيكون هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعلوا دخلها في

وهو ان الصوم يوما من غير ان يفطر بالليل وذلك لانه امر بالصيام المنتهي بالليل وذلك يفطر بان صدق وهو الافطار في الشرع وفي الكشاف ههنا وعلى ان الليل غاية الصيام والى متعلقة به ولا لوطا لانها للايجاب ح

مصراع بيت اخره ان سوف ياتي كل ما قدرا وفي ايراده ههنا لطف فانه في الظاهر بيان سبب الحث على العلم وفي التحقيق ايراد مثال للجملة المعترضة بالفا لئلا يورد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض بالفاء ح

في الوجوب اخذا بالاحتياط وبان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا لتردده ان النبي صلى الله عليه وسلم ادار الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر والهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فتخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهوران الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الجملة الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه العروض بالعارض فان الواحد جزء لكل عدد لكن اذا ثبت معدود ذو عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء ما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه مما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء ما بين الواحد والعشرة الا يرى انه لو قال علي من عشرين الى ثلاثين او من عشرين الى اثنين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة على اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انها يدخل كلاهما او واحد منهما ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل **قوله** بناء على انه وجب ما بين الاول والعاشر وقيد الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة الى ثلاث فانه غاية ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ولغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا لفظا على ما مر

ط بيانه انه لا اشتباه لان الغاية باعتبارات بعض الغايات يدخل ويكون الى بمعنى مع وبعضها لا يدخل كما انه تعالى بين في كتاب الله فبينه نبيه صلى الله عليه وسلم بفعله حيث توضأ وادار الماء على مرافقه ع

نقل عنه رحمه الله انه قال وجه السؤال انا لا نريد بما فوق الواحد الثمانية التي بين الاول والعاشر مثلا حتى يتوجه منع دخول الواحد الذي هو الاول فيه ويظهر ذلك في قولنا من عشرين الى ثلاثين بل نعني انه المعدود الواحد جزء من معدود فوقه كالاثنين والخمسة في العشرين وربما جزء من واحد وعشرين وربما وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء وتقرير الجواب انا نقصد الاستلزام المطلوبة بيان انه يكون ثبوت معدود فوق الواحد كالاثنين مثلا موجبا لثبوت معدود واحد بناء على ان الواحد جزء من الاثنين فانا اذا قلنا له علي من واحد الى الاربعة فلا نزاع في الاثنين وانما النزاع في انه هل يستلزم انضمام واحد اخر اليه حتى يصير الواجب ثلاثة ولو لزم ذلك مجيء وكون المعدود الواحد جزءا من المعدود والذي فوقه لزم ان يكون الواجب في له علي من واحد الى العشرة اربعة واربعين لانه يلزم من ثبوت الاثنين ضم واحد اليه ومن ثبوت الثلثة ضم الاثنين وثلثة او يكون ذلك بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى العشرة ح

بين

[illegible]

يعلم لان التصانيف انما هو بين صيغتي الولية والثانوية لا بين ذاتيهما فانقطاع ما هو ثان لا يوجب
انقطاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب
كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند الجميع لان
مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد الحكم المعهود وعندهما يدخل الغايتان
الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة
قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين
وذلك بالوجوب وقد عرفت مثله وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين على ما هو حجة
اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين
ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر قوله لما ذكرنا في المرافق يتعلق
بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى
التابيد فذكر الغاية يكون للاحتياط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان
في الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في
بعت الى شهر انه متعلق بالجلة الثمن وعدم عندهم هنا الى الطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق
الثناء الذي ربما ينازع في كون التاجيل مؤبدا فان المقصد منه الترفيه وهو حاصل
بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك انما على ما وقع في الكنز نسخ اصول
فخر الاسلام وفي الاجال في الايمان جميع اجل ويمين والصواب في الاجال في الايمان
اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون بل الغاية لا يدخل في الاجل بالاتفاق
كما في الاجاج وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة وفي الاجال والاجارات
لا تدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة
في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان
في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شك قوله في الظرف بان يشتمل
المجرور على ما قبله اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد
ومثل الصوم في يوم الخميس والصلاة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار
في يده ونحو ذلك قوله صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول
به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا ببعضه
بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان نوى الصوم الى الليل ثم نفطر لان
الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا

قد عرفت وسوان المرافق ينبغي ان لا تدخل على اصلها
فلم قالا بالدخول في المرافق وعكس في خيار الشرط وعكس
ابا حنيفة بان الاصل عندهما وان كان خروج الغاية لان
شانها ان ينتهي الحكم عندها الا ان المرافق دخلت بحديث
تعليم الوضوء الذي لا يقبل الله الصلاة الا به ح

اي في جعل مسئلة الاجل مستقلة براسها
وجعل ذكرها مثل ذكر مسئلة اليمين ح

قال الفاضل الشريف بان رواية الفرق في اثبات القراءة وحذفه
مذهب ابي حنيفة رحمه الله وهو خالفاه صاحباه لعدم الفرق بينهما
على ما صرح به في الكافي وغيره وعلى بعد الا كالف فيما
روي عن محمد رحمه الله لا يبعد الا
في لغة حيث لم يعرض الاختلاف ح

ولما كان كل منهما اطلاق اللفظ لا صحيح قضاء
اللفظ محتمله ولا يحتمل ح

لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول الجي
لسبقه مع عدم المزاحم ويخالفه هذا ما روي عن محمد انه لو قال امرأته بيده رمضان او
في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان او في الغد كله
قوله تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون
مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يريد انت
طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان
فانه شائع او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة
فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده معه فيلزم تعليق
الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا فقيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه ليس
شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ونظيره الاثر فيما لو قال للاجنبية
انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق
ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور
مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض
فيكون انت طالق في مشيئة الله تعالى تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع الطلاق
لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في
علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال وتفسير المعنى انت طالق في
معلوم الله تعالى اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى
في معلوم الله والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم
الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك **فان قيل** القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله **اجيب** بانه بمعنى تقدير الله تغيير
من قبيل المشيئة والارادة **فان قيل** القدرة قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك
عند استعظام شاهد قدرة الله **اجيب** بانه على حذف المضاف اي اثر قدرة
ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا تو...
لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة
قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله تعالى تعليقا قول ابي
وعند محمد هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذ لا طريق للوقوف

الطلاق فالملزوم على اللازم
فان المعلق بما لم يعلم
ابدا بلغو فاستعمل
لا للغاية ح

لان الطلاق لا يكون الا متاخرا
عن النكاح ح

تقدير عدم الوقوع الطلاق كيف لا يكون المعنى المذكور في معلوم الله
علم الله تعالى بعدم ... انت طالق في علم الله تعالى تعليقا ح

صحيح ... استعمال القدرة في المقدور ... ح

قيل يمكن ان يقال الا انه اثار القدرة
هي المقدورات لان اثارها انما هي الممكنات
الوجودية اذ لا يكون المعدوم اثرا
للقدرة وان كان مقدورا فيصح التعليق بها
كما اذا كان بمعنى التقدير وبهذا يصلح
ايضا موجها لحذف المضاف لان المضاف
هو الاثر الموجود لا مطلق المقدور ح

يوسف جلبي

[illegible] بالبطلان [illegible]

بطلها ودي الخلاف على العكس و يظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على
تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شا الله انت طالق تقع عند من يقول بالتعليق
لعدم حرف الجزاء ولا تقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقدم والتاخير
وفي شرح الطحاوي نحو انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شا الله فهو ايضا يبطل الكلام
بمنزلة ان شا الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شا الجن وههنا
نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشا الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما
على تقدير المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الجملة للتعليق
بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم
لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال لان التعليق بها يستحيل
معه وقوع الطلاق لغو ذكر في النوازل لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شا
وان لم يشا الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل اليوم لم تقع الا تلك الواحدة لان وقوع
الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي
اليوم تقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شا الله
الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم تقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شا
الله وانت طالق ان لم يشا الله ثنتين فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان
فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشا الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث
صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشيا كلها بمشية
الله وذكر في المنتقى لو قال انت طالق اليوم ثنتين انشا الله في اليوم فانت
طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو
الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهو يخالف لما في النوازل
وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشا الله طلاقك
لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وقوله لا
يخالفه وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت
الثلاث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شا
الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم
مشية الله تعالى ايقاعهما فلا تقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشا الله طلاقك و
الدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت

يستحيل

وهي الفاء التابع وجوبا اذا وقعت الجملة الاسمية
جزاء وفيه اشارة الى انه لو قال ان شا الله
انت طالق بالفاء لا تطلق اجماعا والفتوى
بدون الفاء على عدم الوقوع ذكره قاضي خان ح

فلوجوب وقوع مراد الله واما على
تقدير عدم المشية صح

استيناف تاييد الجواب الذي ذكره عن النكتة لان قوله
اذ لو صح لبطل الح عين الجواب وفي بعض النسخ بالواو والاول اظهر ح

فيه بحث لانه كان ينبغي ان يقع اثنتان في هذه
الصورة احدهما المنجز والاخر المعلق بالمشية لان
الجزا تابع للشرط ويمكن ان يقال المنجز هو ما علق على
المشية فان سبب تنجيزه هو مشية الله تعالى اذ لو لم يشا
لم ينجز ابدا ح

وفيه بحث اذ لا دخل للتقييد باليوم في اختلاف الحكم
كما يشعر به كلامه بل مداره ان متعلق المشية وعدمها
واحد في المسئلة الاولى وهو الطلاق واحدة ومختلف في
الثانية لان متعلق المشية الطلاق واحدة ومتعلق عدمها
مطلق الطلاق او الطلاق ثنتين حتى لو قال انت طالق
اليوم واحدة ان شا الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم
يشا الله تعالى اي طلاقك مطلقا او طلاقك ثنتين يقع
شيء لما ذكره ولو لم يقيد باليوم واعتبر اتحاد المتعلق
للمشية وعدمها وهو الطلاق واحدة ثم لم يطلقها
الزوج واحدة فالقياس ان يقع ثنتان عند موت
احدهما كما ذكره في المنتقى ويمكن ان يقال لم
يكتف بقوله ولو لم يقيد بل فصل وقال نقال الخ ايماء
الى انه مبني الامر ليس مطلق الطلاق ح

وان لم يشا

الاشارة الى
قوله ولو لم
يقيد باليوم
في اليمين الخ
ووجه التخالف
ان كلام النوازل
في صورة عدم
التقييد باليوم
يدل على عدم
وقوع المعلق
بالشرط الثاني
اصلا وكلام المنتقى
يدل على وقوعه
قبل الموت ح

طالق ثنتين ان لم يشا الله بناء على المعنى انه لم يشا الله الثنتين بخلاف
المقيد فانه قيد مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث مقدم الشرط
كما في المقيد فيصرف عدم المشية الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين
قوله اسما الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسما الظروف مما يتعلق به مسائل
فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسما وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء
الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لان ان الشرط في مسائل واحد لتعلق مباحث
بعضها ببعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة المذكورة اولا لان فاعل الظرف ضمير عائد
اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية
والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة
نعت للواحدة الثانية ولما وصفت الثانية بانها قبل الاولى لم يسعه وسعه تقديم الثانية
بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال امس او واحدة بعد تصديق تقديمها كان في وسعه كما اذا قال
انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق
الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال فيثبت لاسنادها فيصحح الكلام وقيد
مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين
بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم او قبله درهم
او بعده درهم لان الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف وديعة لان الحفظ
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت لي شيئي عندك نفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على الدوام
في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات
الشرط كلام فخر الاسلام ان اسما الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا
يخفى انه تجوز وتغليب ولا صرح في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون جملة اي مع قطع النظر عن اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى
فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما
هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع
في اخر الحيوة اي حياة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق
عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل بها فلها الميراث بحكم الفرار **فان قيل** هو في الجزء
الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق فيجب ان يشترط العجز لان المعلق بالشرط
كالملفوظ لدى الشرط **قلنا** هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكفي

باب اسماء الظروف

ثم ايه كوم بحث الحروف الا واحد وهي ان
لجميع الحروف لمناسبة اسماء ح

حسن

باب كلمات الشرط

ان

كعموم الاوقات لا الاحوال ح

لعدم العدة ح

حيث قال العبد
قوله باب حروف
الجر ومن هذا
الجنس اسماء
الظروف
ثم قال وهي
وكذلك حروف
الشرط ح

قوله ثم ان
لم يدخل
اي ان مات
ولم يدخل
بها فلا ميراث لها لعدم العدة
عليها بالطلاق قبل الدخول ح

بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل
الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق **فان قيل** ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتهما
لان التطليق ممكن ما لم يمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع **قلنا**
بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
قوله واذا عند الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه
فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله واذا تكون كريهة
ادعى لها اذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط
بسمن واقط يحاس الحيس يخلط والمشروط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول
مضمون ما دخل عليه فيجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله
واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر
ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب
تعففا قال الشاعر قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فالآن صرت
وقد عدمت تمولي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة ودين فبعد عدمت اكل
شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن ودين وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ان اذا ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه
ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما تستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة
وهي ههنا التنبيه على شيمة الزمان وان المواهب تحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كانه
امر لا شك فيه لتوطين نفس المخاطب على ذلك قبيل من مفاجاة المكروه وعند
البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة تعليقية بمعنى الاستقبال لكنها قد تستعمل
لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه
على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت وهذا
منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط
والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك
تخرج بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع
لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك اتيتك اذا احمر البسر بمنزلة اتيتك الوقت
الذي يحمر فيه البسر فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى
ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم

بجملتيها

تجزم الفعل بانه لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها المتعلق بين جملتها بما بين جملتي ان
الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشايع
مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول انها لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار ان
الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المسند المتضمن معنى الشرط
الذي ياتيني او كل رجل ياتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غيره
اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت
يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا وانما ما يقال انه
من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط
استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السما
والارض **قوله** ودخولها اي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله اذا
اذا السما انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وربما
توهم من دخولها لامر كائن ان ما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا
لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما يستعمل الفعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا
ذكره المحققون **قوله** ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط
معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما هو راي
البعض ولا فلا نزاع في ان كلمة متى كلمة الشرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج
وقول الشاعر متى تاته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا
اذا متمحضا للشرط تواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على
خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه فغيرهما اذا مثل متى
في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية
على ما جوزه الكوفيون **قوله** فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول محض الشرط بمنزلة
ان حتى لا يقع الطلاق الى اخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس
وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل
فلا ينقطع بالشك **فان قيل** طلقي نفسك مقيد بالمجلس فاذا زيد عليه متى شئت تعلق
بما ورا المجلس ايضا بخلاف اذا على ان شئت نفي اذا شئت وقع الشك في تعلقه

الجواب النقض التفصيلي اعني منع
مقدمة معينة وهي وقوع الشك
في تعلقه بما ورا المجلس بسبب
تقييده بالمجلس

كيف

باوراء المجلس فلا يتعلق بالبتك نحو انه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف
الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى الاصل شاملا للازمنة
واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء على ان الاصل هو
التعلق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال تدخل من شاهد الكلام ان كيف
من كلمات الشرط على ما هو راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال
شروط لانها تدل على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق لانا اضمت اليها نحو كيف تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التي يجب
منها في هذا المقام من غير ان تكون من انشاء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام
اي السؤال عن الحال الخاصة لكن لا خفاء في انها لم تبق في مثل انت طالق كيف شئت على
حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلتها اذا قال انت طالق رجعيا
تريد ام بائنا على قصد السوال مثلا مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر
من كلام المص انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام
اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة والجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت للحال كما
حكي قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين
الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لقائل ان
يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما
ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط في مسئلة انت حر كيف شئت
انه يعتق عند ابي حنيفة ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم تشأ في المجلس نعلم ان بطلان تعلق
الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة **قوله** وتطلق في انت طالق كيف شئت اي تقع
واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعده وان كانت مدخولة
فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون
الاصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي
المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق
قد يكون رجعيا ويصير بائنا بمضي المدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بانضمام اثنين اليه
ومع تغيير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى مشيتها وامنا
تفويض الاصل في طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف

خاصة م

اي الى اي حال صح

عليك دفعه بان يقال ان المراد بقوله واما العتق فلا
كيفية له انه ليس له كيفية تصلح ان يتردد العبد فيها
ثم يشاء بعضا دون ذلك او بالعكس بل كل عبد يختار
في كيفيات العتق يختار العتق المنجز بلا امال على
سبيل الجزم واليقين فلا فائدة في تفويضه العتق
اليه بخلاف الطلاق كما او يقال انه لا كيفية له
بعد وقوعه يتردد العبد فيها كالطلاق في غير
المدخولة على ما يشير اليه قريبا

وكيف يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لان تفويض الاحوال
حتى الوجود فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
ووصف من الاوصاف قالوا في قوله تعالى كيف تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل
الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم ان
ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله
واصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فتتوقف
معرفته بثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف
انضم مفتقرا الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف تعليق الاصل والمناظرة المصنف
من ابتناء على امتناع قبلهم العرض بالعرض ففيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لا حاجة
لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الذي ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا
واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية
تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر او قاما بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام
العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق و
كيفية ما لا بخصوصها والمعلق بمشيتها انما هو خصوص الكيفية وقد يعد ان الطلاق لما
لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة
قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية
بمعنى ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق او انت حر يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق
رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها
من دلالة الحال الى وانها من استتار المراد والتردد **قوله** ولاستتارها اي لخفاء
المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف
الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت وانت زان في خلاف جامعت فلانة او واقعتها
او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بانه موجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض
وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكر كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم
عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود
فاذا قال لست انا بزان معرضا بان المخاطب زان لا يجب عليه الحد لان التعريض نوع
من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم

لا يجب الحد م

فصل في الصريح والكناية

قالوا وكنايات من سلم المسلمون من يده ولسانه وصلابة لك الى نفي الاسلام المؤذي **قوله** الطلاق مثل انت باين انت بتة انت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية لتزول ابهام المحل وتعين اثر البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضربا تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان مراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه ثم كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية بمجرد استتار المراد فلذا قال المصنف انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو الطلاق فتطلق المرأة بصفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وانما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا ينافي ذلك الانتقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم

قوله الا عالما استتر المراد منه فهذه الالفاظ على هذا التفسير كنايات مصطلحة عندهم فيبقى اصل السوال وينتفع الجواب قوله ولم يشترطوا الخ حتى يندفع السوال المذكور اعني لزوم وقوع الرجعي بها لانه اللازم اعني البينونة مرادة ايضا فلذا يقع البائن ح

انه لا يكون بطريق الكناية بل بطريق الحقيقة ح

اي عدم الاحتياج الى التكلف ح

انه يجب في الكناية المصطلحة كون المعنى الحقيقي لازما وملزوما معا وكلا الامرين منتف ههنا فلا يكون كناية مصطلحا عليها ح

اذ البينونة واقعة قطعا وجواز ارادتها لا يستلزم وقوعها ح

باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا حمل صاحب الكشف تفسير علماء البيان على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار

قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي فظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه يريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الذي هو الملزوم لا انها بايانة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة ونحوها اللزوم لان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم والدنانير او نعم الله او ما يعده الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعده الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء وكان وجوب عدة الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات الرجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها اما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر لا لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا معنى انت طالق او للمطلقة لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر جعل مجازا وانا على تفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير بالاعتداد عن الطلاق مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مختصا من السبب بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصاله على ما مر في باب المجاز ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق

م الاشارة الى المنع بناء على مذهب البعض وهو الاكتفاء بجواز ارادة المعنى الحقيقي كما سبق ح

ظ فلا فرق بين قول من يقول ارادة المعنى الحقيقي لازم لينتقل منه الى المجازي وبين قول من يقول بجواز ارادته ح

لانه صرح بان قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فتطلق لانه صرح بان قوله فيراد بالباين معناه الخ وهو متفرع ظاهرا على قوله فيراد الخ وانما قال ظاهر لاحتمال كونه متفرعا على قوله وتبين بموجب الكلام الا انه ليس بظاهر ح

ب حد واما قوله بناء على انه يريد بها معانيها فمعناه التابع بحسب القصد ولا ينافي التقدم بحسب الوجود يعني بما هو بمنزلة تابع الشيء

قراءه فيه بحث لان الكناية لا تتوقف على وجود المعنى الحقيقي بل تعقله صحيح بحيث يتمكن الامر منه تحقيقه ح

كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن ح

ز

النبع والتشبيه كالموت ويحصل حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان
اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك تبحي المدخولة
بسبب الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا يجب العدة قوله
وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني
طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون
لتتزوج بزوج اخر فاذا نوى في ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة اتية
ههنا قوله وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل ان يراد انت واحدة
في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة
على انها وصف للمصدر فاذا نوى في ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة
ولا دلالة على البينونة في الصور الثلاث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت
واحدة ليس من باب الكناية على تفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية
باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى وخفائه
ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر
والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي
النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال
التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك
هذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر نحو يا ايها الناس اتقوا ربكم
ونحو الزانية والزاني والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة
بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود لكن المشهور بين المتاخرين
انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا
فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص
نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح
اي في صريح الوضوح في الضمير العائد الى الظهور لان الظهور والوضوح فوق الظهور
ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم في الظهور قوله بان سيق
الكلام له دال على ان زيادة الكلام في النص بسبب كونه مسوقا للمراد فان اطلاق الكلام
على معنى شيء وسوقه لشيء اخر من لوازم الاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ
مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف

يسما

في اعتدي ح

التقسيم الثالث

يعني مثلوا له بالايات المذكورة مع كونها مسوقة لاجل معنى يقصد بها فلو كان عدم السوق شرطا في الظاهر لما صح تمثيلهم بهذه الايات ح

اي على كون الاقسام متباينة حيث قال في الاعتراض على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له ح

لان الخاص لا يحتمل التخصيص

سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل [illegible] وحقيقة وهو اما
دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو
الكشف فمراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالراي
دون التاويل لان الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر و
النص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمل احتمالا ابعد منه
المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد الوضوح حتى سد احتمال
النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل
في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب
والحائض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل
من احكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا
ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر في الوضوح
بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه ثم يزداد قوة بواسطة ما
وتاييد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص
وهو ان يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة
كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل والنسخ او لحقه قول او فعل قاطع
لاحتمال التاويل واقترن بما يمنع التخصيص او يفيد اللزوم والتابيد قوله
كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام
الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى ونصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل
البيع وحرمة الربا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما
ثم اورد مثالا اخر يكون الظاهر باعتبار لفظ اخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات معدودات هذا العدد ثنتين
ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس
الامر للوجوب لانه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث
ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح
قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على تعدد فائدة
جديدة اولى الثاني انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك وان الامر اذا ورد
[illegible] نهيهما

ح

كبد

والنص باعتبار لفظ ح

حتى يكون الاية ظاهرا في الوجوب النكاح لا في حله ح

فيه بحث اذ الظاهر ان الاية المذكورة ظاهرة في حل النكاح سواء كانت متاخرة عن تلك الاية ام لا اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه لو كان نصا فيه لزم التكرار في الاية الثانية لانها مسوقة ايضا لبيان حل النكاح الا انه يوجد فيها قيد زائد يكون سوقه لاجله وفساده ظاهر ح

بنفي تقييد بقيد ولم يكن ذلك النفي واجبا فهو لاثبات القيد كقوله صلى الله عليه وسلم
بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على
قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد النفي بكونه واجبا احترازا عن
مثل قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران للاولين
اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمص في
التمثيل بهما نظر لانه شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على
الدوام والتابيد كما في قوله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في
قوله والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب
محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل اولم يشترط شيء من
الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل
الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله لا
يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام
الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة
كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والاقسام الاربعة متحققة في هذه الاية
فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله
اجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وبقوله كلهم اجمعون اجاب فسجد
لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا في كلام دال
على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال
النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله فسجد
الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا
للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل في
الاستثناء الاتصال وقد ابليس الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية
ولهذا تناوله الامر في قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس كان من الجن
اذ لا ان الاستثناء ليس بتخصيص **فان قيل** ان قوله تعالى اقتلوا المشركين ايضا
لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا **قلنا** المراد الاحتمال في زمنه الوحي

لا يقال اذا قطع النظر عن قوله فسجد لا يكون الثاني مفسرا ضرورة انه يشتمل على الظ والنص ايضا وسمي اعتراض المص على تباين الاقسام لانا نقول المفسر هو الملائكة بقوله اجمعون كما ان النص متعلقا بقوله كلهم مع كونه ظاهرا في نفسه وهذا بمنزلة قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فانه ظاهر في نفسه نص باعتبار قيد ح

الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظ والنص
والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظ والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا
وعند البعض حكم الظ والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا
لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشا من
الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو اذا كان احتمال
غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص
على الظ والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولانه
فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظ مثلا على احتمال الاخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل
لكم ما وراء ذلكم ظ في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله مثنى وثلاث ورباع
نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضا لوقت
كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا خفي اي المراد من اللفظ بخفاء اما لنفس اللفظ
او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى
مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني
متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا اختلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في
اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يميزه والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة وترك
الامر ابهم **فان قيل** ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة
الظ وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ **قلنا** الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض
فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا
للظ **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي لمزية له على ما هو ظ فيه في المعنى الذي
تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك
ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية
فيقطع وان كان لنقصان فيه لا كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ
بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن الفم بالظ في الغسل حتى يجب غسله وبالبا
في الوضوء حتى لا يجب اولى من العكس لان التطهير وهو المذكور في الجنابة يدل
على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة
الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اولى وترك المبالغة فيها ارفق واما
داخل العين فايصال الماء يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارة تمييزا دفعا للحرج

قت — تتوضا لكل صلاة نص في مدلوله يحتمل التاويل بجعل اللام على انها للتوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة صح

نخي — تباين الثلاثة الاخيرة ظاهر حيث اعتبر في المتاخر نفي ما اثبت للمتقدم مما ادرك عقلا ونقلا مثلا مشكل لا يحتمل واما تباين الخفي مع الثلاثة فبان يعتبر فيها انتفاء الخفاء لعارض وان لم يصرح به فاللفظ الذي خفي المراد منه لعارض ولنفس اللفظ خفي لا غير ح

طز — اشارة الى ان اطهروا في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا الخ من باب التفعل واصله تطهروا قلبت التاء طاء فادغم واتى بهمزة الوصل ح

فان قيل معنى التطهير معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف وباطن البشرة في الطهارة والنائين فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب التامل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن لا انه قبيله غموضا لا نعلم قبل الطلب التامل ان جميع ظاهر البدن هو الذي يخرج والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير قوارير من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاء استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة لفظ اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكاة والربوا قوله والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوايل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسما الحروف يجب ان تقطع في التكلم كل منها على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولها حروف اولا ان الحروف تطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الروية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه نعتقد حقيته ولا ندرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور في اليد والوجه ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل المروة والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الروية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القطعي ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا

صرح بالمعطوف عليه مع ان المص صرح ايضا به ايماء الى ما فيه كلامه من التسامح لان المعطوف عليه نفس قوله لغموض لا قوله والمشكل ما لغموض كما دل عليه كلام المص ولعل مراد المص من العطف المعنى اللغوي اعني مجرد التعلق به بحسب المعنى ومراد الش المعنى الاصطلاحي ح

ليس مراده ان تسمية المص اياها بذلك مجاز اذ المذكور في كلام المص كالمقطعات فلعل مراده كالكلمات المقطعة بل مراده ان تسميتها بذلك كما وقع في كلام المتقدمين من قبيل المجاز لانها داخلة في حد الاسم ولاعتوار ما يختص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها فهي اسماء وبه صرح الخليل وابو علي وما روي ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه الصلاة والسلام قال من قرا حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد منه غير المعنى الذي اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به عرفا متجدد بل المعنى اللغوي ح

الا انه لا يرجى دركه الكيفية فيكون من المتشابه لا بقاء الروية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام بالروية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكاة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التامل لتعيين البعض بزيادة صلوح لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه الا الله وذهب بعضهم الى وجه بناء على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابه قوله لانه التي بالنظم لانه لما ذكر ان من القران متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا اي بحقيته سواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لانا لا نعتقد على الراسخين في العربية انه لم يقصد بذلك ولا يكون بالليق بالنظم ان يقال والراسخون في العلم قوله بناء على ذلك المذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدا موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية تصلح للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وانه يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله فما ابتلى لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه بان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف

فيه بحث اما اولا فلان الوقف على قوله والراسخون يدل على عدم الحال لانه على تقدير كونه حالا متصلا والوقف دليل الانقطاع ويمكن ان يقال الواقفون على والراسخون يجعلون يقولون ابتداء لا حالا على ان الوقف امر لفظي ليس مناطه على الانقطاع فقط واما ثانيا فلانه اذا جعل حالا من المعطوف يلزم ان يكون قولهم بعد الا شرطا لعدم علم ما سوى الله تعالى وسواء بين ان اعتبر الاستثناء بكلها بالاتباع بعد اكتسابه وتعليمهم وعلم الله تعالى او اعتبر انه مقتصر على ثبات الحكم الا نفي من المستثنى منه للمستثنى لانه لا احوال الشروط كما هو وقف المعنى على التقدير طالب ح

والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم في المعطوف عليه والمعطوف بمعنى انفراده ما بذلك دون غيرهما مثل ما جائني الا زيد وعمرو اي لا بكر ولا خالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكونه من ضروب الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال من ضروب الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا والراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولحوق ضرب من الجهل نوع اخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوي لان البلوي في ترك المحبوب اكثر من البلوي في تحصيل غير المراد واعلم ان جدوي اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر **فان قيل** ما ذا اثره وقد تكلم العلماء في تاويلها غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه **اجيب** بان التوقف مذهب السلف لانه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في ارائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه بابطال اقاويلهم وتبيين نظرهم عن ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تاويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تاويل المتشابه وانا ممن يعلم تاويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تاويل ظاهر لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرتفع نزاع الفريقين والحق هذا لا يختص المتشابه بل اكثر القران من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله** مسئلة ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه ان الغرض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عن نقض من الاعراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة هيئات التركيب والصرف معاني لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوها اذ مع احتمال شيء من ذلك لا دلالة على تعيين المقصود والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجودية فلتوقف قطعها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الادلة اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة

حاصله ان الكلام انما هو صحيح في ان السلف لم يتكلموا في المتشابه وان التكلم فيه انما هو طريق الخلف وليس كذلك بل التاويل كان في القرن الاول والثاني ايضا

ولهذا ان السلف تاولوهم

مسئلة

اجيب عنه بان عدم المجاز يتوقف عليه لانه يجب ان يعلم اولا ان معناه الحقيقي ما هو وانه هل يتعذر ارادته ام لا ومعرفة المعنى الموضوع له يتوقف على الاستقراء

المذكورة ظنية في كل دليل لفظي وتوقفه في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر **قوله** قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحو الكفاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وتوقفه في العدميات لان مبناها على الاستقراء **قلنا لا نسلم** بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام على خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطا ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وتداوروا في مثاله هذا على تقدير ثبوت صلاحيته للمجرد التقديم لا التقديم القادح في قطعية المراد بتوسيطه هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد لا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث **فان قيل** هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم على ان تشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها **قلنا** المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او مشبها بهم اولم يكن كذلك ولا ثبت باعتبار التقديم والتاخير تخرج من هذا **قوله** والمعارض يشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس ولا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى او ردّ نظيره في المغالطة لما اعلى بطلا قول من زعم ان لا شيء في التركيبات اي الادلة اللفظية يفيد القطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانها انما ثبتت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انما هو للعنادي وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم ان انكار المتواترة

اشار الى عدم تعين التقديم لاحتمال ان يكون الذين ظلموا بدلا من الواو او فاعلا له والواو للايذان ابتداء بان فاعله جمع او مبتدا خبره اسروا او فاعلا لفعل مضمر او منصوبا على الذم او نصب عليه ح منع وذلك بان تقديم شيء على شيء انما يلزمه تاخير شيء عن التاخير نفسه بل ربما فيه فعلم ان التقديم قد يتحقق بدون التاخير وقد يجاب ايضا بان الغرض قد يتعلق بالتقديم ويكون هو الملحوظ قصدا دون التاخير وقد ينعكس كما هو المقرر في فن البيان وان كانا متلازمين فنبه المص بالتوسط على ان النكتة ح

القبيل

فيه بحث لانه عدم قطعية المراد اذا كان لاجل احتمال الارادة على خلاف الظاهر لا يدفعه جزم العقل بامتناع اجماعهم على الكذب لا يوجب قطعية المراد فالمتواتر لا احتمال الا ان لا يطابق الواقع وبحتمال الكلام ما يخبر من الخبر احتمالا العكس انما يدفع الاحتمال الاول والثاني منه والمجلة ربما يفيد دونه والتعميم وقد يجاب بان الاحتمال موجود ولا يضرهم

[illegible]

القسم الرابع

قوله المص وجب ان يحمل كلامهم على الحصر يشعر بان وجه الضبط غير مذكور في كلام القوم صريحا فلو صح ذلك يحمل قوله على ما ذكره القوم على ما ذكره ومن تفاسيرهم بكلها يدل على ان وجه الضبط نفسه مذكور فيه ح

لان كون كما جرطينا الا بناي في افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل قطعي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قراين قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه الضبط على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزوه او لازمه المتاخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فللاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها انقسام النظم لانه اما (او الدلالة صح) ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء ولما ذكر المص ان تقسيم الدلالات على ما ذكر مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة او الاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين وقوله وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزوه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزاءه ولوازمه ثم ههنا ابحاث (الاول صح) الاول ان كلام المص مشعر بان معنى المسوق له ههنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء

قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي اتفق ائمة الاصول على ان الاستدلال بالنظم استدلال بعبارة النص فعلى هذا يكون ما ذكره المص من الاية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى اجزائه مخالفا لما اتفقوا عليه لانه ظاهر في الموضوع له وفي اجزائه بلا شبهة ح

سواء كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة لما قصد اصليا بخلاف المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانتفاء بيع الكلب في قوله ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر فجعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربا (الثاني صح) ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازما له فدلالة النظم عليه ونحوه ممنوعة للقطع باختصاص دلالة اللفظ التي للوضع بما حل فيها في الثلاث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع (الثالث صح) اذ الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له اصلا (الرابع صح) لان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى من هو عالم بالوضع وعند المنطقيين معنى الحلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبتا ولا يتضح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس فان المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطردة كلية اقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم صح

يعني انه مختلط الاصطلاح ... اصطلاح المنطقيين

المتقدم وانما يثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال ان المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال ان العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله الاية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لم يسم ابن السبيل فقيرا فنفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب وان كان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز **فان قيل** هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهو يفيد الملك **اجيب** بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير الى الخلف قبل تعذر الاصل وفيها بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك في حال اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حال الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه ابوه طفلا حقيقة وقوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال الاستحقاق فانه سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال اليهم حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن حال استحقاقهم لسهم من الغنيمة **فان قيل** الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلاثة **قلنا** جعله المصنف من قبيل الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء وفيه نظر لان الثابت هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم لانه يجب زوال املاكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا **قوله**

[right margin:]
ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد هو السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينته
صح

قوله وههنا بحث الى قوله لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم اجيب عنه بانه ثبوت الملك حال شروع الكفار في اخراجهم لا حال تحقق الاخراج والمراد منه ويقول بان الاضافة مجاز وهذا القدر كاف في تحقق المجاز ويؤيدن ان نظم الاية الكريمة يفيد تعليل استحقاقهم الغنيمة بالاخراج على ما ينبئ من ترتب الحكم على الموصول والصلة ومعنى ان علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال واما حين تلبسهم بالاخراج فليس فيه استحقاق السهم فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام ح

جزء صو

قوله فان اراد اي الراد استيجار الوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة فان استيجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لا ان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجر الوالدة ثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة طعم الطعام اكله والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعله آكلا واما نحو اطعمته هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لا انه لم يجعل طاعما فالحاصل ان الضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقته جعل الغير طاعما اي آكلا ليس في وسع العبد **قوله** والحق به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي الا حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم بالاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** وجب ان يصير العين كفارة **فان قيل** الكفارة لا يكون عينا لانها عبادة وهي في الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك **قلت** نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في التمليك دون الاعارة اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه **فان قيل** المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من الاطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولهذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيشترط في الطعام ايضا التمليك **قلنا** يحتمل ان يكون وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان للاطعام او بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال **فان قيل** البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير

[left margin:]
ها
طعام

موديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف **قلت** معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر
مخالفة الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف
المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع
لفظ اطعام عشرة مساكين بالنسبة الى مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة مساكين
اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم ذلك
الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود عن المقصود وما هو دونه مقصودا خروج
عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا
في العطف تخادج لهه لاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في محل موقع البدل من الطعام
ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال
بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره
قوله على ان للاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ونه امثلة الاشارة في قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل فالواو فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدى
الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية
بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار لا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة
وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر
الخباز السرقندي هو الذي استدل بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول
امر تعالى بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولو يكون
الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تحصل
به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الان **قوله** ويسمى نحوى الخطاب اي
معناه يقال فهمت في الذي تحوى كلامه اي ما تضمن من مراده بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب
ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا
ونفيا يقابله مفهوم المخالفة **قوله** والكفارة ثبتت بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص
قد يكون ضروريا كحرمة الضرب في حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع
على المرأة لا انه يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل
الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة

واما كون الكسوة كفارة اسم عين فعلى خلاف القياس

واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب
الكفارة هي الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل
ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي
فان قيل الجناية في جانبه ثابتة في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حد العسيف فان الحد
في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم **الجلد** بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع
قوله بل اولى اي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية
عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما باتهما
لا الف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود **فان قيل** هذا معارض بوجوه
الاول ان الجناية بالجماع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني
ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها
بالنقيض لان الاولى جناية على العبادة لبقائها عند وروده المحظور فيها لعدم المضادة
وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لانتفا
الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فسادا صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي
هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار لوجود بعضها نوع شبهة له
بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع
حتى لو زني عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد ولو زني ناسيا لم يجب وعن الثاني
ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث
ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع
عن الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف
والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض
العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي يفهم لغة في
النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم
بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وباعز وغيره فوجوب الحد في اللواطة
يكون بالدلالة لا بالقياس والخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو
السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكنا
نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في

بطلت دلالة النص

فيحل محرم مشتهي بلى مع هلاك البشر وافشاء الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا
هالك حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن
الكسب لا نفاق عليه فهالك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا
يجوز الاقدام على القتل به **فان قيل** الحد واجب بزنا الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي
لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش **قلنا** المراد تحقق ذلك في
جنس الزنا **قوله** والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين جبلة لميلهما اليه بخلاف اللواطة
فان الشهوة من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع منها بطبعه على ما هو اصل الجبلة
السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الزاجر اوجب ويكون بهذا بيانا
كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شاركت محل الزنا في
اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة
فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة جواب عما ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء
ومثله في الشهوة فيزيده بيانا زيادة الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة
ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير
نافع في الايجاب الخ لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض
كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب
لا يوجب الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة
الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد **قوله** ولا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى
الثاني وهو انه لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف ثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق
الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح او غيره
بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجارح بواسطة السراية
ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة
الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح و
تخريب الجثة وباطنا اي باماتة الروح وافساد الطبائع الاربع فالجرح اي عند نقض
البنية ظاهرا او باطنا يقع الجناية على النفس الحيوانية قصدا التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من
الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوة الحياة وهي صفة تقتضي الحس والحركة
واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تمام الجناية اكمل
من الجناية بدون القصد كقتل الخطأ او نقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او

لان حكمه يراعى في الكل الجنس لا في كل فرد على ان محلية الماء
لا تنعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة ... تثبت بوطئها وكذا الخصي لا تنعدم فيه اهلية الماء والولد
فيثبت النسب منه ولو انعدمت لما ثبت كما في الصبي ح

او باطنا فقط كالقتل بالمثقل فان كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص به ليقع
كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين
الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق
المؤثر فني القتل الخطأ من جهة الرمي الى الصيد اذا كان فرو معنى الحظر من جهة ترك التثبت
واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع
لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب والدائر بين
الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة لقوله
الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر
فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد **قلنا** قد خص منه البعض كالشرك بالله
بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد **فان قيل** فينبغي ان لا يجب
الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان **قلنا** انما يجب بالافطار والجناية على الصوم
وفيه جهة الاباحة من حيث انه قضاء لشهوة النفس يقتضي به الشهوة **قوله** فان قيل حاصل السؤال
الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند الخصم وحاصل جوابه
ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل للتأديب فمن جهة الاباحة
والشبهة يكفي لاثبات العبادة ولا يكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني
مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء
او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل
من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة
لتتميم المقدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد وتصير الشبهة شبهة في الفعل وبالشبهة
في المحل كما في قتل المستأمن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي متمكن من الرجوع
الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لانه زاجرة جزاء للافعال
فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا بالمحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة
النص علم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا
عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لما ان القصد باللفظ كقوله
في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان

تمام الحديث فقيل ما نقصان دينهن فقال عليه الصلاة والسلام
تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي
وهذا الحديث حديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لكن النووي
قال في شرح المهذب لا اصل له والله اعلم

وقيل العبارة قطعية البتة والاشارة ظنية بطريق الجواز
وقيل الحق انهما قد يكونان قطعيتين وقد تكونان ظنيتين
والى هذا مال اليه فيما سبق حيث قال والحق ان
كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد
يفيد الظن ح

اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال صلى الله عليه وسلم اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة
ايام وهو عبارة فرجح **فان قيل** لا معارضة لأن المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء وكون
اكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبي وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوي النقصان
في الصوم والصلوة وتركها **قلنا** ان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين
ستين الى سبعين لما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين
الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة
والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة
ولهذا سميت دلالة النظم فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا لانه لا
عموم لأن الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله ثم
بذلك تمسك الائمة **قوله** الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة مقدم على الثابت
بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن
المعارضة مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد عند الشافعي بدلالة النص الوارد في الخطاء
فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم
فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على الدلالة النص **فان قيل** المراد جزاء الآخرة
والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص **قلنا** القصاص جزاء المحل وجوبه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو
اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لأن المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق
لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص بالدلالة باللغة الموضوعة
لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس
المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه
الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كما في قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة
جزء منه **فان قيل** المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما
فوقها بصفة الاجتماع **قلنا** لو سلم فذلك ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة
قبل شرع القياس فان كل واحد من العرف ويفهم من لا تقل لهما اف لا تضرب ولا تشتم سواء علم
شرعية القياس اولا وسواء شرع القياس اولا الثالث ان النافين للقياس قائلون بالدلالة
وقيل هو قياس لانه الحاق فرع باصل لعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة

فيه بحث لان الربع الذي هو ايام الحيض انما يحتسب من
خمسة واربعين سنة وهو ظاهر فعلى هذا ما ذهبنا اليه
من ان اكثر ايام الحيض عشرة اوفق بالحديث
لان الثلث بعد ايام الصبي اذا ضم اليه ما
قبله يكون المجموع نصفا ح

علل
لان الثابت
بالدلالة النص
كالثابت بعبارته
من حيث انه ثابت
بصيغة الكلام فكذا
ان الثابت بعبارة
النص يحتمل الخصوص
فكذا الثابت باشارته
كذا في الكشف ح

اي لا يقبله بحيث التخصيص لان معنى العموم
فيما سيق الكلام لاجله واما ما يقع
الاشارة اليه من غير سوق الكلام له
فهو زيادة على المطلوب بالنص فمع هذا
فمثل هذا لا يكون فيه معنى العموم
حتى يكون محتملا للتخصيص ح

التافيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى لا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله**
فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة فان حكمها مستند الى اللفظ
وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي تعلق
به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انه يثبت بخبر الواحد مثال
ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنا في حالة الاحصان **قوله**
ولا يثبت ذلك اي بالشبهات بالقياس الذي معناه يدرك بالرأي في اللغة لما فيه من الشبهة
الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص **قوله** واعلم انه في بعض
المسائل يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كـ
الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا
فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص
قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل نحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو
البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره كالة الغير ونيابته تتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا
البيع بقرينة قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما للمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة
هذا الكلام على البيع وكان الانسب ان يقول انما الاقتضاء كما في هذا
المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين وتقريب من
ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته
الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية و
لهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في يثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط
بالحالة فهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضي
زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت
البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائط الضرورية التي تسقط بحال فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا
مأذونا له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام **قوله** تقتضيا كانه قال
بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق فبهذا التقدير ليس بمستقيم يحتاج الى
القبول لانه بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكان انما
اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي

النظم

واما المقتضي

ط لان الحال في المعنى وصف وخبر والغير المتوسط بين
المبتدا والخبر او الموصوف والصفة الصفتية
تذكيرا وتأنيثا يجوز فيه الوجهان وتكلف
بعض التذكير تأويل المصدر

هذا في كلام
العلم سهو نشأ عن قوله فصار كأنه اي
وكان تقديره ههنا وقع سهوا من الكاتب ح اعني الزيادة

قيل عليه هذا يدل على ان القبول شرط بانه مع الفعل
في اصل البيع وليس كذلك بل هو ركن ويجعل شرطا
له وايضا اذا ثبت البيع مقتضى يثبت نصبا على انه
لازمه تقديرا وهو القبول والا لزم الخلف مقبول له
لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم الزيادة
وقد فرضنا وجوده اجيب عن الاول بان الاحلال يكون
المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء سواء كان شرطا للصحة
شرطا اصطلاحا او ركنا وذكر الخاص وارادة المنصوص عليه
العام مجاز شايع وعن الثاني بمنع ان القبول شرعا
من لوازم البيع فانه جاز الانفكاك كما في عبارة وذكر مقتضيه
في بيع التعاطي ح بهذا التقرير يكن الاية ليس الا ح

ان الامر كانه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمامور حين قال اعتقته كانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا لا اصلا في البيع على ما توهمه المص اذ لا يقال اعتقه عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمنه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط حال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الامر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار او رطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل الا به وانما الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بتنويره في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذ لو كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الغرض يرتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المقتضي اسم المفعول اذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لا حد كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون ثبانه ضرورة لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا اكل وان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام على ان النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص والاختلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي ح اوكد لانه لا ينقص اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وزون المثال المذكور من قبيل المقتضي ظ على تفسير المص اما على تفسيره باعتبار التوقف

وهو دلالة اللفظ على لازمه المحتاج اليه

قيل الانسب ان يكون معطوفه معناه بانعدا لا باعني بالف فانه لم يعهد ان يعد المعنى في مثله الا على صيغة اسم الفاعل ح

مطلب لا عموم للمقتضي

على لفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى صح

قال الفاضل الشريف فالحاصل ان حذف المفعول على نوعين احدهما ان يكون منويا مقدرا والثاني الا يكون منسيا غير مقدر وكلاهما شائع في فصيح الكلام فجواز التخصيص عند ش مبني على النوع الاول وعدم جوازه عند ابي ح مبني على النوع الثاني ح

التوقف عليه فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار الماكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون اكل على ان يكون العموم في الحالات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح بنحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل هو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وقيل نظرا الى ان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد لتقوية مدلول المؤكد من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو النكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اي دلالة لا اكل على انه لا يوجد فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكاكنة اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لا حد نوعي المشترك او احد مفهومي نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي تقع بهما بان يتصل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون للاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد غيرت كان في نسخة الاصل

قد يجاب عنه بانه صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعا بالنوع فيكون الدلالة بطريق المنطوق ح

قيل ما ذكر مؤيد لكلام المص حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى التام للشيء به ولا يحمل على الكامل الا بالنية ح

قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري بعدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بحجة الاسلام
فاضل ليفتح جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك
قلنا قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند البعض نية الثلاث
في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح
بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلاث اتفاقا
وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضا فلا يعم
جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل
بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي
يتحقق ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها
فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة **فان قيل** هذا انما يصح في انت
طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج اجيب
بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال
فينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع ابتدا
لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق
فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر
مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن
الفعل لان لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون
الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون
بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في
نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل اسم جنس وكذا اذا كان مذكورا
نحو طلقي طلاقا او انت طالق وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة
في الاثبات **فان قيل** فمن اين صحت نية الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى
هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المص **فان قيل** فلم لم يجز نية الثلاث
في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم **قلنا** لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضي ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى

اي عدم جواز نية الثلاث

الى انه لو نوى الثلاث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع ما تحته
من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا قال المص واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلاث انما يصح بطريق
المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص يرد على المص انه فسر عدم عمومه بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد
وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الجواز الثلث **قوله** فان قيل هذه معارضة تقريرها
ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت وطلقت ونكحت كلها في الشرع انشاآت
موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون
ثابتا بقوله انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير
بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء
فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ بل بقول الامر فيتقدمه
لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر
البيع من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق
الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا
بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب فخر المعاني بوجهين الاول انه لم يشمعنى كون هذه
الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع
هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ تدل على مدلولاتها
اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم يكن ثابتة وقد تثبت بهذا
النوع من الكلام سمي انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه
اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق
وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدرك
بيعا اخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لو كان طلقت اخبارا
لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على اخر وايضا يفرق كل احد بين
ما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين
ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء
ولهذا تحاشى المص عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء

يتوقف على كون الصيغة خبرا لا انها ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بتعدد مبادئ التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء ولا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما جعل هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارة ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا بطريق العبارة فيصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا فاجاب بانه لما نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس ابعد من ذلك في تصحيح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بان المراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه بل ارادته لا يتعدد ولا يصح التعدد فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث في الطلاق مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص **قوله** لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل القول كيف

اي لا يندفع الجواب عن النقض الذي اورده المص على الوجه المذكور في الهداية

انه اذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق الخ

فيه بحث لان ورود ما ذكر اعتراضا على صاحب الهداية ظاهر فان ذكر الطالق اذا كان ذكرا للطلاق لغة كان ذكر طلقتك ذكرا للتطليق لغة فلا تثبت في المسألة الا والحاصل عدم صحة نية الثلاث بانت طالق بكونه المصدر المذكور صفة للمرأة لان نية التعميم في المذكور المقتضي للتطليق يقتضي التعميم فيه وذلك هو التعميم المقتضي لا التعميم المقتضي كبيع العبد في اعتق عبدك عني بالف الى اخر ما ذكره الشارح لزمه ان يصح نية الثلاث في طلقتك لان التطليق صفة الرجل وليس بمقتضى بل مذكور ح

قوله ولا يخفى بعده من وجوه الاول ان الظاهر تاكيد المصدر المذكور الثاني ان الظاهر انه صفة الموصوفة المذكورة قبله الثالث ان فيه ارتكاب الحذف الكثير والتقدير الكثير ح

يكفي لكون بمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان الملفوظ شرط جوابه قوله لا بد لها في العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس فقديم اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلاث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضي بل قبيل ارادة احد معنيي المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك لان البينونة تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال والغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما والا كان جنسا لهما **قوله** لكن لا اي في المقتضي نية عدد معين وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمعنى بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضي لا على وجه العموم ولا على المجاز **قوله** لانه لا يتصور فيهما اي في البينونة الاولى المنتفية بتشكيكها بما قالوا انه اذا لم ينو شيئا يتعين الادنى اي الخفيفة وهو المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت الحكم الطلاق الذي هو زوال الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا ولا زوال الحل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لا يعدم ثبوته شرطا ليس برفعه **قوله** وقد ينقل وجه اسما المحذوف بالمقتضي حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفرق المقتضي بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا وعقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بغير اثبات المنطوق والمقتضي مفهوم لا بغير اثبات المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه بالعبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله انقوا فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضي وليس لازم في المحذوف فلم تميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضي **قوله** فصل قسم الشافعي المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرط المفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المص ههنا وقالوا في اخر ذكر الشرائط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمص حصر الشرائط في المعدودات وسكت عن تعميم التكثير

يصح نية

اي كائن في المقتضي ح

الحاصل حكم

فصل في مفهوم المخالفة

من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعتبرة
مع عدم الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى **قوله** ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس
يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في
صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب ومنع ان مفهوم المخالفة تنبيه بالادنى على
الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في
صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد
وبالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني
بدلالة النص الذي ورد في ماعز **قوله** ولا يلزم الكفر والكذب في قولنا محمد رسول الله
وزيد موجود يعني يلزم الامران في كلا القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول
وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود
الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار
برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق اليه سوى التصريح بالاسم قلنا فح لا يتحقق مفهوم
اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور **قوله** ولاجماع العلماء يعني ان القول
بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي القياس وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما شاركه
في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان
لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة
بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان القياس لا يثبت بمفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط
القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل ايضا بان النص لم يتناول
غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناوله في نفي الحكم عنه مع انه
لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد
كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل المنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم
ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق
عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهي اي اللام للاستغراق يعني ان جميع
افراد غسل الجنابة ثابتة بوجود المني تقريبا وورد الحديث في غسل الجنابة وللاجماع
على وجوب الغسل في الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة اي نعت شيء

مفهوم الصفة

وتعليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء ما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف
ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق
الحكم باحد وصفي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف
بوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان
الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية
وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية
والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منها اهل اللسان
هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر
فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لغرض العقلاء
فان قيل في توقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة دور اذ تكثير الفائدة
انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير فذلك دور **اجيب** بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير
الفائدة عقلا وهو ان نعلم انه لو دل لكثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها
في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل
حصولها عند الدلالة وجواب اخر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه الفائدة بل بالنقل فلم يذكره
لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف فائدة الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان
ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم
تخصيص احاد البلغاء عن فائدة مرجحة وكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع
بالفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا
وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب
لان المرجح هناك لفظ وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب
الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول لا يحتمل القياس ليس محل المفهوم المخالفة
لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم
الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر **فان قيل** هذا استدلال على اثبات مذهبه على ابطال ادلة الخصم
بل بعضها فلا يكون مرجحا **قلنا** اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع
ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل
وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ذكر المص لا ينفي ان يجعل دليلا على مذهبه

كما بينه ان شاء الله تعالى فان قيل اولا شرايط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج بالعموم اتفاقا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت ان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف انه معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة في التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة والى العدد فاذا شفع بما هو من خواص الجنسية دون العدد دل على ان القصد انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص بعيد كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد الدابة المخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائما فلان فوايد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله وكلام الرسول فانه يجوز ان يكون في كلمة واحدة منها فوايد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدال على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه مشروط لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب والسؤال والحادثة ولا تقدير جهالة او غيرها الا ما يقتضي تخصيصه بالذكر وقد صرح بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارض القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجب الاخر بل يكفي الظن بذلك

بذلك وهو حاصل العدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله وقوله لا يلزم الترجيح يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوايد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها قوله ولان افصح ... فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء ويحصل الظن وهو كاف ولا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما قال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا واما بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربايب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا لانا لا نعني ان الفراش انما يثبت للخامس ... الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة قوله في ارض كذا يحتمل ان يكون صفة وادنا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالا نعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وبهذا كما اورد واقعي بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله عملا بشرطية ... شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا فيه فالشرط ينتفي بانتفائه وهذا دليل تفرد به الشارح والمجيب ما ذكره في الصفة من المعقول والمنقول جار ههنا بالجملة دليل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا اي بناء على عدم حكمة علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان كانت لا معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعلق عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس حكما شرعيا وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظ والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلم

مفهوم الشرط

تعريف الشروط

ما توقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل
عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا
او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا
مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت
طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه
قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع
في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن في المفهوم ولا نزاع في عدم
القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة
فلينكح مما ملكت من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة الحرة
ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا بالعام
ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص ذلك لان الناسخ يجب
ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا على تقدير
الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال غالبا
خفائه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي الجواز بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم
وهذا بخلاف قوله فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يدل على ثبوت هذه الاحكام قبل
هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان ينعدم عند عدمه
ان ثبت عند ثبوته وهذا ثابت قبل الشرط بحال الجواز نكاح الامة قلت يجب
ان ثبت دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج ثبتا ذلك بنص اخر كما في الايات
المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات
الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم
هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان كان الجزاء خبرا فالشرطية
خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء
عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر ثم ال الشافعي
الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير

عدم الشرط

فيه بحث لما سبق من ان الاصل يصلح للدفع
لا للاثبات ح

اعترض على بحث في بانه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات
المؤمنات حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة
كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا
مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقيد الايمان فائدة
اجيب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل
اخر وقد عارض هاهنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق
واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع
وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا
فلا يجب العمل بالمفهوم فان قلت اي فائدة في تعليق
الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدونه عندنا قلنا فائدته
كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فانه عندنا وان جاز نكاح
الامة الا ان المستحب لمن قدر على تزوج الحرة ان لا يتزوج
الامة ويكره اذا تزوجها او هو شرط خرج على وفق العادة
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وذلك ان الرجل في
العادات لا يتزوج بالامة الا عند العجز عن نكاح الحرة
ويستنكفون عن ذلك فاخرج الكلام على
وفاق العادة كذا في الطريقة البرغرية ح

قال الفاضل الشريف ما ذهب اليه من ان الحكم هو الجزاء
وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف لكلام
سائر النحاة حيث صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية
الاول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني
بالاول ولزومه له ويكون كل واحد من الشرط والجزاء جزء
الكلام بمنزلة المبتدا والخبر لا ان يكون الشرط قيدا
للجزاء على ان هذا المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك
ان ركبت اضربك لو كان معناه اضربك راكبا كما زعم
لما اختلفا صدقا وكذبا اذا لم يوجد منك ضرب ولا ركوب وليس كذلك
لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثاني كاذب وكفى
به شاهدا ح لا يخفى ما اشتمل كلامه تعصبا منه من ان مذهب
الجمهور عقلي ومذهب الشافعي شرعي ان انعكست القضية فصار العقلي
شرعيا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وماذا بعد الحق الا الضلال ح

من حيث
ح

مع ان جوازه انما يثبت بعموم
عدم الفصل الاصلي ح
عندنا نسخ او تخصيص

ما وراء ذلكم
وعندنا هو
عدم اصلي
لا حكم شرعي
فلا يصلح
مخصصا
لقوله تعالى
واحل لكم ح

تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فصار
الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة الى الثاني فجعل الكلام
موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار
انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم
ولم يكن الشرط تخصيصا اولا دلالة له على عموم التقادير حتى يقصر على البعض قوله وكفارة
اليمين اي يجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت بالمال بان يعتق رقبة او يطعم عشرة
مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود
الشرط واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل
هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل
في نحو انت طالق ان دخلت الدار بحيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا انسا
الى المجاز في السبب والشرط مطلقا سواء وجدت صورة التعليق اولا وان الشرط
اولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب
الاداء عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه
قوله بناء على هذا الاصل متعلق بقوله يجوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب
قوله وفي البدني لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب
الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني انما يعين وجوب الاداء
وهما متلازمان لا انفكاك بينهما لا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله
قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت وكالزكاة
قبل الحول واما ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل
عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب
وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت
ان يصلي بعد زوال العذر وانما يتعلق الوجوب بنفس المال فلا يبطل بذا اصولهم لان
الحكم انما يتعلق بالافعال المكلف بلا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف وقد
صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة
العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب بعض الائمة وفخر
الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها
من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالحرمة

الوجوب
والحرمة والندب
والكراهة والاباحة

لا الاسلام

بالفعل

يعني قوله
بناء على هذا الاصل
ح

هذا التقرير انما يناسب مذهب الشافعي والتقدير عندنا
ان حنث فان الكفارة سبب الحنث فعلها اطعام عشرة مساكين
الكفارة عندنا هو الحنث ح

من قبيل ذكر المحل وارادة الحال او بعد الميتة والشاة او غيرها ص

الى اعتبار الحذف او المجاز وانما معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع
من اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما نقال الاشتر بعضهم الماء وهو
بين يديه ومعنى حرمة العين انما منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد
ممنوع عنه وذلك كما اذا طلب الذي بين يديه تهديدا او كدا وابلغ وذكر في الميزان
ان المعتزلة انما انكروا حرمة الاعيان لانه يلزمهم نسبة القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم
قبيح ولا ورد ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كانا بمعنى في العين اضيف
اليها لانها سببه كما نقال الجري النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا نقال
حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا
للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب اللام من ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء
السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحكم والاسباب
الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال الا انها عبارات عما يكون طريقا الى الشيء
ومفضيا اليه فكما لا يكون ان الاضافة انعقدت اي يكون نافيا مثل انت طالق غدا واجيب
بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون
المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته
لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد
على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال للاجنبية انت طالق
واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له
عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى لو قوف على وجوده ٭
لغا مثل انت طالق ان شاء الله **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك تمسكا بما روي
عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال
ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك النبي فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث
مفسر لا يقبل التاويل فلا بد من ان يثبت نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو
الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة
انما يجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق
الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقدمه عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند
تحقق وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض اليمين بل السبب هو الحنث

شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك
بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد
على الاول صح

قال العاصم الرشيد لا فائدة في
التخصيص بالاول لانه يرد على الثاني
ايضا لان التعليق مانع للتعلق من
الوصول الى الحكم ح

اجيب عنه بان ذلك صح لو لم يكن مدار رعلى الزهري
وقد عمل بخلافه وذلك لانه اول قوله عليه السلام
لا طلاق قبل النكاح بان المرأة كانت تعرض على
الرجل فيقول الرجل هي طالق ثلاثا فحرم فرده
الرسول عليه السلام بذلك وورد الزهري المعلق
المرسل دليل انه يرى صحة التعليق بالنكاح فلا
يجوز التمسك به فيما نحن فيه عند اربابه ولو سلم
انه لا يعتبر التاويل فنقول بالموجب فان الطلاق
عندنا لا يقع الا بعد النكاح ح

لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية فيها كلام لانه تو جد بدون اليمين فيكون شرطا
ولقائل ان يقول على الاول قلتم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب وللطفية
عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوريهما ويجوز ارتكابه بصيران سببا
لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية على البر وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى
الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق
وذلك لان العلة علة للايجاب لا اصل للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون
سبب الكفارة هو الاحرام او الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق اي فرق
الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء
اي ينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية بالعلل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد
هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله فالمال الاولي
مقصد في ذلك بل الذي يتادى به الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير الحقوق المالية
كالبدنية في ان المقصد بالوجوب هو الاداء وان تعلق وجوب الاداء بالشرط يمنع السببية
فيهما جميعا وانما تعارض الينا به في المالية لحصول المقصد وهو المشقة ومخالفة هوى النفس
بخلافه في البدنية ويجيء في باب الاهلية ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية
وانما قال من حقوق الله لان المال هو المقصد في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان وبه يندفع
به الخسران **قوله** وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التاجيل و
شرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان
التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد
والملك عن الثبوت اذ لا حاجة لتاثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم
لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في حق
الحكم بان ينعقد السبب ويتراخى الحكم لحصول المقصود بذلك حتى يمكن لصاحب الخيار فسخ
بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخوله على الحكم وتاخير
لضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون
الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب اللازم فان
الحكم عن سببه ان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة
هنا في الاقتصار على جزء الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لا
يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض

تمام صح

البيع

خير

الباب الثاني في مباحث الامر والنهي

واعلم انّا نقول الاعتاق انفساخ لا اثبات فمن الاسقاطات على ما تحقق من ان انا القوة الحكمية لازالة الرق **قوله** الباب الثاني من البابين اللذين ورد فيهما الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي اللفظ المفيد له الظاهر للحكم الشرعي لان الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد المطلق للحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد من مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة ان لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير مشهور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال الا انّا نحتاج لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتمالهما للمعان اتصافه بهما فان كلامنا لا يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر ولا واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول اللفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انه مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع **فان قيل** هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل **قلنا** نظرا الى الظاهر صورة الخبر **فان قيل** ففي مثل الوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده **قلنا** ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما بالحلي او

قيل التقسيم يستلزم التعريف فيعود الاشكال على ان بهذا يجاب قوله فلا ينتقض حد الانشاء

فلا تاخذ لفظ الخبر في التعريف الصدق بل نقول مطابقة الكلام للواقع فلا دور

غير الحلي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يحصل اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهي قال شمس الائمة احق ما يبتدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه فماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بصيغة الامر وطلب الفعل على سبيل الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك ثم يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر **فان قيل** ويرد على عكس التعريف قول الحاكي للذي يجب افعل تبليغا وحكاية عن الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل **قلنا** مثله لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الحاكي بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اعاده صريح اللفظ دون الكناية لان اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد

وليس بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما بينا دون منها عند الاطلاق لانا نقول

ويرد على ان الامر مجاز عن الكف

يكون الطلب المستفاد منه لانه يقصد في تعريف الامر عين الطلب لا الامر بمعنى الهيئة المخصوصة

عند الاطلاق الى هذه الامور ونرد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص فيكون حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك
وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا
فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب
ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك
ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله للايجاب فرع على كونه
امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا
نتبعه اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان نقول
حقيقة امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم
وقال الاكثر لا وهو المختار وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل
امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله وامرهم شورى
بينهم فتنازعتم في الامر اي يحيلين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق
فقضاها مرتبة فثبت عند البعض ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب
ثبت بقوله فاتبعوه وبقوله واطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت لم يحتج الى الاحتجاج
على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل ومتفرع عليه
ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على
بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع
له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه
راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان كون
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك
بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ والثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لامتنع نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة
واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة

كالتهجد والتزوج فوق الاربع

كتقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما

انما لا يحتاج الى الاحتجاج على الفرع اذا ثبت اولا ان الامر مطلقا اعم من القولي والفعلي يفيد الوجوب والا فافادة الامر القولي الوجوب لا يستلزم افادة الفعلي له ح

اي اذا لم يرد به كل منهما بخصوصه واما اذا اريد به الخصوص فكلاهما مجاز لما تقرر ان ذكر العام وارادة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز ح

ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو
مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر تفعل حتى يشتق منه امر بمعنى
فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل
بالكسر هو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما ستو
ثم ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق
الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الامر
هل يطلق حقيقة على الحاصل بالمصدر اعني الشأن والثاني هل يطلق على الفعل
الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في
قوله تعالى وما امر فرعون برشيد ونحوه من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق
السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال انه
الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود
بالشأن الذي هو مصدر شأنت اي قصدت وذكر الامام في المحصول ثم الاظهر ان المراد من
لفظ الامر في الاية هو القول المتقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما
امرهم به وما امر فرعون الا برشيد ثم وصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف
صاحبه **قوله** سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل باطلا لغة لا يمكن اثباته
بالنقل عن ائمة اللغة والشيوع في الاستعمال سلمه وتكلم بما هو من مباحث الاصول وهو
كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما
الاول فلان الدليل المذكور على كون الامر للايجاب انما يدل على ان الامر بمعنى القول
المخصوص للايجاب ولا يدل على ان الامر بمعنى فعل النبي للايجاب على ما سيأتي بيانه وتشنيع
المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا يعم
ولما كان من مذهب الخصم عموم الاشتراك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم
هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان
الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على
عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الافعال
مع اتحاد المدلول بخلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع
للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا

لان صحة النفي لا تتصور في هذا ضرورة انه لا يمكن الاشتقاق منه حتى يقال انه لم يأمر وفيه بحث لان صحة نفي المشتق لا تتوقف على جواز الاشتقاق الا يرى الى صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن بطريق الاشتقاق كما يقال فلان لم يوجد منه الامر اذ الامر ههنا كناية عن غير ذلك من العبارات ح

لانه كان الداعي الى الفعل والامر يفضي الى الفعل ح

ربما هو

وهو قوله فانه يدل على ان الامر للايجاب بدلالة الاية بخلاف فعل الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لم يتقرر كونه للايجاب الا بالنقل ح

[illegible]

الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على
توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق
اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي
وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل ولانه
المقصود بالامر من اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب
تخصيصه بالصيغة ليحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها
وكلاهما ضعيف لان اختصاص الموضوعية باللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى
تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في افعاله التي ليست بسهو ولا
طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده
لشدة الاهتمام وكثرة الاحتياج اليه ولذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام
واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله
صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي فهو حقيقة الامر لا نفس الفعل والا لما
احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف
تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى
الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب
هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضي الله عنه بينا
رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم
القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت قال
ان جبريل اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا اتى احدكم المسجد فلينظر فان رأى في
نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل اصحابه فانكر
عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما
انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم
في البعض دليلا ولم يصر تخالفهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ من بيان ما هو المدلول
الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني صيغة افعل وقد اختلف
في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به
التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند

[illegible]

[illegible]

فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى تبيين المراد فالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشتراك اللفظي بل الاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب
الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او
الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب لان الندب
لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب
منه لانه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف وقريب منه الانذار مثل قل
تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف فقوله للامتنان على العباد بقرينة قوله مما
رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله آمنين وقوله الا انجلي
اي تكشف جعله للتمني لانه استطال ليالي الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح بمنزلة
المحالات التي لا طمع في حصولها وقوله القوا للاحتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة
الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض
بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بان ليس
موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة
بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء
لتبدلها في الساعة او بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال
نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني
لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا
بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف
بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان التوقف في الامر لا
في النهي لثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف
في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب
او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد
هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل
فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل
ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد

الفرق بين الاهانة والاحتقار ان الاهانة للمخاطب والاحتقار للفعل ع

[illegible]

وهو الوضع او الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال
الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق **قوله** وتبال العاقبة ولا تعتذروا
هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط من قلم الكاتب ها هنا شيء ح
والصواب ان يكتب هكذا وتبال العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والبائس
نحو لا تعتذروا **قوله** وهو الاحتمال اي عنادا والتوقف بسببه يبطل الحقائق **قوله**
وعند الغاي اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يتكلم الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا
بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة
وبين التهديد على ما ذهب اليه الشافعي ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه
معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب الجازم كان او راجحا
وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه
المرتضى من الشيعة فان موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف
القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب
فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة لان الطلب وجود الفعل وادناه المتيقن الاباحة
وقال ابو هاشم وبعض مشايخ الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي انه الندب
لان الطلب الفعل لا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين
في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الجواز وقال اكثر العلماء انه الوجوب
لان كمال الطلب الاصلي يقتضي الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه وحمله
على الاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول وكان
كان هذا اثباتا للغة بالترجيح اعرض عنه المص وتمسك بالنص والاجماع
اما النص فلانه تعالى قال فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية فان تعلق الحكم بالموصوف
مشعر بالعلية تخويفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الاخرة يجب
ان يكون بسبب مخالفتهم للامر وهي ترك المامور به لان موافقته الاتيان بالمامور به
لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون الوجوب
او الندب مثلا فتحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد
اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله وامر النبي ويجوز ان يكون
على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمامور به

السبعة ح

اعترض عليه بانا لا نسلم ان ادنى الطلب الاباحة لوجوب رجحه للطلب فالاولى ان يقال في دليله انه للاذن لوجود المتيقن وادناه الاباحة ح

اعترض على الاستدلال بهذه الاية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب وهو ليس بمحل النزاع انما النزاع في صيغة افعل يكون موجبا للوجوب او غيره ولا دلالة في الاية عليه واجيب بان الامر على ما اشار اليه حقيقة فيما سبق حقيقة في الصيغة فلا يكون حقيقة في الا قصدنا فيكون في الاية دلالة على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر في الاية على ما ذكرتم مصدر فلا يدل على المتنازع فيه الا اذا ثبت التنازع فيه التلازم بين كونها للوجوب فتامل ح

نسق الاية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن الذي اذا كان فيه خوف الفتنة او العذاب في
لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب
الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على
تقدير وجوب الخوف والحذر لقوله فليحذر وهو اول المسئلة بعين النزاع وعلى
تقدير كون الامر عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول
لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة
السياق ولانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بل للحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر
مضاف بغير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا تم المطلوب
لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة
القرائن والاقترانات يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد
بها فيجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد وقوله
تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما لوقوعهما في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله
جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب
عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة
في سياق النفي بحوالي اجاب رجل ناكره وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق
النهي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه انما
الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي حكم حكما او فعلا
كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد
الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما الاطلاق على تعلق الارادة الالهية
بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل
او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اذا اراد شيئا وذلك لانه لو اريد
فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى
تقدير البناء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق
لجواز ان يكون الفعل يحمل بندب فعل نحو او اباحته ومع ثبوت الخيرة وعلى
تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء
يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله

لان اشتمال القول والفعل كما مر

قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى عمل الراكب فهو سهو من قلم الناسخ والصواب على ركوبا على ما في بعض النسخ وغاية ما يتأتى ان التمثيل بالنظر الى المآل وهو وقوع اسم الفاعل حالا وقوله فما عجبني ركوبه استطرادي لا دخل له في التمثيل

فعلا ثم اللوم والانكار

صح

ثم امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امر انتصابا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما شغلك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعراض بعض افادها تتوجه على تقدير كون الامر للايجاب السجود تاركه اللوم والاظهر ان يقول انك ما الزمتني السجود فان قيل هذا لا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلنا اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان تقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب يعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد هذا يعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب التكليف ثم هو ازلي فلا بد ان تعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى المخاطب ثم على المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظ لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد اي نظيره في الواقع موقعه النازل منزلته حيث شبه سرعة

قد تقرر عندهم ان التمثيل انما يكون في المركب وهو ههنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد ووجود المراد عند ارادته بالحالة المحسوسة من امر المطاع ووجود المامور به عند امره الا انه اكتفى الشارح بذكر التأثير والامر من طرفي التشبيه لظهور الباقي وبقي فيه بحث وهو ان قوله في حصول المامور به وجه التشبيه كما هو الظاهر مع انه لا يوجد في المشبه اذ لا حصول للمامور به في تأثير القدرة في المراد ضرورة انه لا امر في تأثير القدرة على هذا التقدير ويمكن ان يقال انه صرح في جانب المشبه به لكونه اصلا في التشبيه ما يفهم منه وجه الشبه المشترك وهو حصول المراد

الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وفي التقدير الثاني اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد ومنزلته في تكوين الاشياء على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون نظيره ومنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكوين كما يترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لا يصح ان يكون هذا صيغة الايجاد وقرينة له ومقرونا به في وجود الاشياء وتكوينها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين تكون عند ارادة المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للهلاكة وان كان التكوين كافيا في ذلك غير مفتقر الى شيء اخر وذلك لانه لا معنى لضم الشيء الى الغير في تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر في ذلك وقصد به ذلك الغير وفي الكلام اشارة الى نفي ما توهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شيء اخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود ذلك ذهب بعضهم الى ان ضم كن في تكوين الوجود دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لا يصح ان يكون الوجود قرينة للامر اي اثرا له مقرونا به مرتبا عليه وبالجملة سواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها اي الاوامر امثال امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم الجبر وانعدام اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد ويبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون المامور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله ومشيته لا ان مشيئة الله ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر بل نقل الشرع لزوم الوجود الى لزوم الوجوب لان الوجوب يفضي الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجود بعدما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار

يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا ومكلفا يوجب التراخي
الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا اكدهما يكون من وجوه الطلب هو التراخي
خلفا من الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين اختياره فان قيل فعلى هذا يكون
الامر حقيقة في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلنا نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة
شرعية في الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قيل الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد
صرحوا بانه الوجوب قلنا نعم بمعنى انه الطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض
وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب
فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما حقيقة شرعية
في الايجاب بمعنى الطلب والحكم بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود
الفعل والا لما نزل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نسلم
ان صيغة الامر في اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد
يكون معها فيحصل المأمور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا
قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ وان اوامر الشرع
مجازات لغوية وايضا لو كان الامر كون الطلب وجود الحادث وارادته تكوينه مع
تخلفه وتراخيه وكان ازليا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على
تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الاية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل
التكوين من غير قول وكلام ونحو قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه
على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم الاية الى غير ذلك مما في الكتب الطوال والوعيد على الترك دليل الوجوب و
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان
قيل من اين تعلم ان الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق
في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق وايا ماكان الاجماع
على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العربية واللغة على ان من يريد
طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على ان الطلب الفعل جزما
وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير
نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة اختلف
القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه

انه للوجوب بالدليل المذكور فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول
الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المراد رفع التحريم
لانه المتبادر الى الفهم وهو صالح للاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل
الندب كالامر بطلب الرزق وامر المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت
من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب
بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الاتيين بموجب
القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود
على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله انما المراد منه
ابتغاء الطلب للكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة الاية
واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب
عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض لا نزاع
في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر
الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص هو مجاز والظاهر ان هذا
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام نص بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب
خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب
وقال هذا اصح وثانيهما انه انما استدل على كونه مجازا بنحو التسبيح في قولنا امرت بصلوة
الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى ان لا نزاع في هذا على كون صلوا صلوة الضحى وصوموا
ايام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف
في ان اطلاق لفظ الامر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا
وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره
ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به
خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل
المأمور به ولان اهل اللغة متفقون على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون
صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر الطلب
وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام او بعضه
مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك لجواز
ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كونه واجبا فقط الا انه يجب ان يكون واحدا منها لا بعينه

كالكفارة الخاصة اما بعتق رقبة او باطعام او بصوم

قال الفاضل الشريف قيل بل الموجب لذهابهم الى ما ذهبوا انه قال في الاستدلال على المذهب المختار عنده ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كما انه قاصر لا مغاير حيث لا يمكن تطبيقه على ذكره اليه وحمل الكلام عليه لان لفظ ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضية الندب او الاباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التي تتم من قوله وبهذا ظهر جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب الخ

فيه بحث لانه انما يلزم اذا اريد بالقرينة القرينة المحصلة للدلالة واما اذا اريد القرينة المعينة اعني التي تدفع مزاحمة الغير فلا لانه لا ينافي الحقيقة ويمكن ان يدفع بانه يلزم على هذا ان يكون الامر مشتركا وقد نفاه

معنية والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب صيغة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل عند عدم الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا التاديته الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي ان يدل عليه بلا قرينة ذكروا له تاويلا اخر وهو ان المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعند تحقق اللفظ ان استعمل في عين ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له تجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكانت الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما تنبيه الخلاف الى ان استعمالها في الندب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا او من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة ثم ذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب وكان الندب والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت والحاصل انه ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان تحقق الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا وقلما بالتحقيق وذهب الكل الى اختيار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرروه على وجه يمتنع عنه الاعتراض السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه

معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه فيما نقله المصنف ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ثم بعد متنبه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هي عدم الحرج في الفعل والترك فان الاذن فيه جنس للواجب المباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكون هذا وفيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم ان الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراديهما منه وكلامهم في حمل كلامهم على ان المراد منه انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدول عن الظاهر وما ذكرتم من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع واراده منه فان ذلك من حيث انه افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ثبات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع بينهما هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال الصيغة الامر في الندب ونحوه من حيث انهما افراد جواز الفعل والاذن فيه كما ان استعمال الصيغة الامر في الندب وخصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه تعرف بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة والامر يحا انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحوه ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته

فصل في عموم وتكرار

لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك كما منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يوحي حيوان ونطق حيوان فان مدلول اللفظ واحد لان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الرشيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الوجوب على جواز الفعل لانه لا للحقيقة على مدلولها الا التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد

قوله فصل عموم الفعل شموله لافراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب تكرار المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر قلت في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد في زمان ويتفرقان في مثل طلقي نفسك لجواز ان تقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع ما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا تقصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم انبه نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم الاختلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الاختلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وسعي في جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان

فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام للابد ولا يقال انه فهم للاشكال لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات كالصلوة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وهو غير متكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة فانه في حجة الوداع قال العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب بكل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه صلى الله عليه وسلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا ولو مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه الضعف في قوله يحتمله باعتبار المقصد العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بنعت وصف كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس تقيد الامر بالصلوة تحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرر في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق والمعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرار المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب **فان قلت** الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون ما نحن فيه ولا معنى لقوله لا المطلق لان الخصم لم يدع انه المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجب على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولذا عدل في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي التكرار

لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره **فان قلت** كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله
اللفظ **قلنا** الشيخ يحتمل ان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق والعتاق
عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتعلق الحكم الى زمان وجود
الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار
بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف
مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم
والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول السرخسي المذهب الصحيح
انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصيغة
الآن لامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس
بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر هو فرد والمفرد لا يقع على العدد
بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع
فانه يقال الحج اجناس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة
الاجزاء او الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل
لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك
قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة
ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لها انت طالق
ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي
نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على
العدد فان المفرد المعرف باللام قد يراد به العموم والاستغراق فيكون بمعنى كل فرد لا بمعنى
مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال
الامر العموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا
ايديهما تفريع على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسلمة عدم قطع اليسار
في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل
وهو السارق لا يحتمل العدد فان فخر الاسلام وعلى هذا الاصل ان كل اسم فاعل دل
على المصدر لغة مثل قوله السارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر
لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل المصدر
وبه يحصل الربط فتصحح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل
العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فيعني السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان
قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة تقطع من كل
منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود
ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل
وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف في
ابتناء هذه المسألة على مصدر الامر اعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للارادة
على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد بالاجماع فلا يراد الاية على قطع
اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا
عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الشخصي بالمجموع وجوابه
ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل الاداء
في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكاة
والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك
واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور
الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلم يحتج الى قوله ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا
ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه
انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند
المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلاة
بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على
الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن
تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا
وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله
المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فقضاء صلاة النائم او الناسي عند التذكر قد
فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحابنا يجب الاداء والقضاء من اقسام المأمور به
موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء
تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به

باب الاداء والقضاء

انما هو بالسبب صح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من
العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة
لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها او ايتاء ربع العشر والحاصل ان
العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا
لا حاجة الى ما نقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ بتحصيل ما يفرغ
الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله
تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله ولله على الناس حج البيت يعني تسليم العين
او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادة حق الله فالعبد يؤديها
ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات و
الكفارات وفاء الثابت بالامر دون الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب
لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسد
فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد
مثل الواجب بان يكون من عنده وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا
يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه
قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان
المماثلة فيه ادنى **فان قلت** يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر
كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء **قلنا** المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد تفسير الاداء بتسليم عين الثابت
بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة
والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم
كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب وهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل
اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب
والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا
معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض
للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا انه ذكر صاحب الكشف
من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة كان الكل
موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر

اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركا بين
الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة
في كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة في
الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد
لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في
الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور
انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب وان
كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص
لا بالمجاز ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي
الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء
والحق بمستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا
قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد
ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام
وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل **قوله** والقضاء الاختلاف في ان القضاء بمثل
غير معقول لا يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي
نص مبتدا مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد
بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشير في كلام
المصنف في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
القضاء يجب بالدليل الذي وجب به الاداء احتج العراقيون الاول بان الحج اقامة الفعل
في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في
وقت اخر مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام
الركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في
غير ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا نعرف له اي للفعل الذي
عرف كونه قربة مثلا الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيئاتها وايضا
المماثلة بينهما الا بتعالى او وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء
حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء

واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي دليله الدال عليه لا يسقط وجوبه
بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت
تقرر بترك الامتثال وهو تقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله مثلا من عدم عن الجمعة
وتكبيرات التشريق حيث لم تشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير
ذلك الوقت **فان قلت** من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه **قلنا** نعتقض
الفوات على ما يتحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا
فيطالب بالخروج عن العهدة بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت اخر وبما له في
الهيئات والاركان حسا وعقلا وفي المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة **فان**
قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة تسقط بسقوطها **قلنا** نعم
اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله ومخالفة
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع
تقديم الحكم على السبب **فان قلت** الغاية تقابل بالمثل او الضمان فما الذي يقابل به شرف
الوقت الفائت **قلنا** قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل ما تمكنا اذ لم يشرع للعبد مثل
شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد لقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وثبت تحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك
الواجب تاخيرا عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الاثر والحديث في هذا المقام
للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت لان المصرح
بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا
اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الركبة في عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة
في وقت اخر من غير تعرض لشيء اخر بل مع ابطال الجابر بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن
ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت لانه
نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة فبقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم
بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا
ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف
قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها **فان قلت** هذا حجة عليكم لان
وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من
الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء **قلنا**

لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان
فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب
في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون
بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة لا ايضا ولا اقتضاء لكان اداء
بمنزلة ان نقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء ولا يعصي بالتأخير
لانا نقول معناه الزم بالصوم وبايقاعه يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس
الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقصان فيه ولا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا
كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو نذر اسد على ان اعتكف رمضانا
او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصام ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف بشهر امتناعا
بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر معتكفا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء
بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه
مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب
مطلق موجب للاعتكاف بصوم مقصود مخصوص بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا
غير رمضان وظاهر هذا التقرير يشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم النص
الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب
الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في
وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص
الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة
تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال
هذا تمثيل لايجاب الشارع القضاء على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على
ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول ولذا
في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف واجب
بالنذر مطلقا يقتضي صوما مخصوصا للاعتكاف وللاعتكاف اثر في ايجابه وانما جاء هذا
النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت مما يثبت بشرف الوقت فقد فات
بحيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان اخر وهو وقت مديد تستوي فيه
الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين

لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرع
لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فان اعاد لم يتاد في رمضان الثاني قوله
تقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا
بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوسل اليه الا بها فيكون مما ملتزما
بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو
متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله انما يجب هذا النقصان اي عدم وجوب
صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه
بفضيلة الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص
بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف
فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة
هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله
فلم يثبت العذر اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت
فسقط ما يثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف
مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مخصوصا وهذا بمنزلة صلوة وجبت
مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بحيث يبقى اصل الصلوة مضمونا
بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا
باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة
الفضيلة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع بقاء ما
ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كون احوط
الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت
به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل
في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا تم الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتاد
بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف لانه وجب كاملا فلا يتادى
ناقصا وحاصله ان في سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها واثباتها
اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة
وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل لا نقصان
فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان

قيد به لان في الاعتكاف النفل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لابتنائه على المسامحة وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه يشترط للنفل ايضا لان الصوم فيه كالطهارة في الصلوة ح

حاصل الفرق بين الصوم والوضوء في ان ايجاب الاعتكاف بصوم مستقلا وليس ايجاب الصلاة ايجابا بالوضوء مستقلا هو ان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى فالمنذور يجب ان يكون قربة يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه وانما صح النذر به الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط بالحديث فالتزامه التزامه واما الصلاة المنذورة فمن جنسها واجب من جنسه فلا ضرورة في اعتبار ايجابها ايجابا للوضوء مستقلا وقد يفرق ايضا بان الوضوء شرط محض متى وجب لغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة لعينه كصوم رمضان واخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف الا بصوم في الجملة كالوضوء للصلاة ح

اعترض عليه بان الموت ... والقضاء ... بان النذر لا يثبت ... الحال ... ساقط ... لا بد ... فلا يثبت القضاء ح

رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان
خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا
بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لازم
في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط
النقصان فاذا ثبت بخوف الموت فاولى ان يثبت بما يثبت بخوف الموت وشيء اخر مع تحققهما
جميعا لان قوة السبب تكثر تراد يجيء الى وجود المسبب لا يلزم منه ذلك اجتماع المؤثرين على اثر
واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاب قوله فان قيل الزيادة
والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا
حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلنا الشيء قد يكون سبب الحدوث والمثبت بقائه فلا يبعد
بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في اثبات المطلوب مما
ذكروا وشبه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مخصوص الا ان عارض شرف
الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع
وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدأها ان
يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وترك تثنيتهما لاتحادهما معنى
اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وتنكير رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف
تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت
بزيد الفاضل وبزيد اخر فاذا اريد برمضان اخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي نذر
الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير
السؤال ولا يجزيه في شهر رمضان الاخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف
في رمضان اخر باسمه والحد رمضان الاخر لتعينه ولفظ العلم هو شهر رمضان بالاضافة
ورمضان محمولا على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان
شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان
ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم
مقصود ذكره قبل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليتفرع منه ان سقوط
شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب
صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت كان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن

اي فيما ذكروا من التطويل ح

اي تحقق الاشارة الى الجواب ح

قد منع التقبيح بان الاضافة البيانية شائعة عرفا فلا مجال للاستقباح بها بعد ان تكون مطردة ح

قال الفاضل ... ذكر النذر ... لا دخل له في المقصود لان الكلام ... وقد يدفع بانه ... قاله مناسبة ان وضع المسئلة فيه ... ولا يخفى ما فيه من التكلف ح

وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة بغالب جر
فوتها ان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في ر
منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بالنذر للاعتكاف في رمضان
قوله وقد شرع في بعض الحواشي الوجهان بغير ما شرحت فقيل احدهما ايجاب القضاء بما اوجب
الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد وهو التفويت والاول احوط والالزم ان لا يجب عليه
القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مانع من الاعتكاف دون
الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء
بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو ... تبين
عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى
صفة الكمال بايجاب ما هو تابع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب
التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين
لانه جعل نتيجة الدليل عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني للعزلا احوط
هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص لا الوجوب
بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اقرب
الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور لا يدل على الاحوطية بل بناء امكان ايجاب القضاء
بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما
في الصوم والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم المقصود والعود الى الكمال اولى
لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة
ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء
كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبهة الاخر او غير محض ان كانت فيصير اربعة والى هذا اشار
فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء
المحض والقضاء المحض ينقسم الى قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان
لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام
بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة اقسام فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب
التفصيل ستة ثم كل من الستة اما في حقوق الله او في حقوق العباد فيصير اثني عشر قسما و
ظاهر عبارة المص ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حصره ابين النفي والا ثبا

سواء كان محضا او غير محض

ولا يسقط القضاء ... في رمضان الثاني

الاداء اما كامل او قاصر

والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما يكونا
في العبارة نهاية اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر او شبيه بالقضاء **قوله** كا
بعينه فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما
ان تؤدي كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي
بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء
شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا
والشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي فعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته ففي التمثيل للقاصر
بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كصلوة المنفرد وقد يكون بعضها كفعل
المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدي بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان
كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين
والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه
او سبقه الحدث خلف الامام فتوضا وجاء بعد فراغه فاتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه
في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
حقيقة لانه كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر
جعل الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء
باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله**
في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير بحاله **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام ...
المعنى انه دخل المصر او نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه
مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يعارض الاصل **قوله** واما
القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول او غير محض **قوله** وثواب النفقة
للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللامر ثواب الانفاق لان النيابة لا
في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة من
جهة المباشرة يقع عن المامور ومن جهة الانفاق عن الامر وظاهر المذهب انه يقع عن الامر
عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الامر مباشرة الافعال والصا
عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان

مبحث القضاء

[illegible]

التمثيل اما للقضا او للمثل و الثواب ليس شيأ منهما **قوله** ولا نقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه اما ان نقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل لا صورة ولا معنى ومع الاصل بان نقضي صلوة معتدلة الاركان او نقضي نفس الركن بصفة الاعتدال او نقضي دراهم جيادا وهو انضر بالطالب من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقيض الاصل وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا لا قياسا و لا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لانا معلوم لانه على تقدير التعليل يكون صحيحة بالعجز يكون الفدية في الصلوة واجبة ايضا بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة لحسنتها فيكون القول بالوجوب احوط و يرجى قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه انشاء الله تعالى **قوله** و في الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر و بوجوب التصدق بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبت قربة بالكتاب و السنة و الاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب لان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب و الاثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء و يصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام و يستوي فيه الغني و الفقير لانه يحتمل ان يكون نفس التضحية و الاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون و لم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية و بعد الوقت عملنا بالاصل و اوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلك العين او لم نعين شيئا احتياطا في باب العبادات واخذا بالمحتمل الاعلى بالقياس لانه لا يعقل معنا فقوله في الوقت في معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين في كلام الشرح **قوله** لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا او قد قدر على المثل بمجيء ايام النحر **فان قيل** ينبغي ان ينتقل الحكم الى الصوم ثم وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم **قلنا** لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب و الاستواء في النصف الاسفل من البدن و انما يتحقق القعود بانضمامهما لان استواء اعلى البدن موجود في الحالين

فيه بحث لان بنا الحكم على المشتق يدل على علية الماخذ كما تقرر عندهم فتعليق ايجاب الفدية على عدم الاطاقة في قوله و على الذين يطيقونه دليل على علية العجز فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك و نعم العلة المنصوصة لا يجب ان تكون متعدية فيصح معها القياس لجواز ان تكون قاصرة كما تقرر في موضعه ح

اما الكتاب فقوله تعالى و البدن جعلناها لكم من شعائر الله و اما السنة فهي قوله عليه السلام من وجد سعة و لم يضح فلا يقربن مصلانا ح

اي على سائر العبادات المالية بجامع ان الاصل فيها التصدق بالعين و فيه بحث لانه شرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبارة التنقيح وان كان يوهم ان تقرير السؤال على منوال واحد الا ان عبارة التوضيح لما نص في ان السؤال الثاني نقض بمجرد ما لا يعقل معنى لانه شرع قربة لا يقتضي الالتحاق بالاعتبار قياس فيه و حاصله ان التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس و لا يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي ان تسقط بعد فواتها لا الى خلف يوجب قوله في السلام في توجيه السؤال فان قيل الاضحية لا مثل لها [illegible] ح

يعني انه في الوقت المذكور في كلام [illegible] متعلقا بالتصدق بالعين المذكور فيه لا [illegible] في الوقت المذكور في المتن جعل متعلقا بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشارح فتبدل اذ لا ضرورة الى ذلك ح

[illegible]

الا انه ليس بقيام حقيقة لما ان للانحناء **قوله** تنقسم الى هذه الصور على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** و البيع اي كتسليم عين الحق في البيع و في عقد الصرف و السلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا و ماء باردا لان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب دون البيع و في التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب و تسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه العقد في البيع و قد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشرع كتسليم بدل الصرف و تسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف و المسلم فيه قبل القبض و هو حرام و لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي و كذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما تقضى بامثالها و الدين وصف ثابت في الذمة و العين المؤدى مغايرة له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا **فان قيل** القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل **قلنا** العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع و الممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة و انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة و ان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة و هذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعل الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن نظرا الى المقروض يكون المؤدى مثلا فاما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان الدين دينا في ذمة المديون فتقاصا فلا يتم ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت و هو ظ و لا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما يثبت في ذمة رب الدين و التسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى و ايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين و القرض فرق و قد صرح فخر الاسلام و غيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول و تادية الدين اداء كامل **قوله** و القاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية تستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك ثم سلم باحدى هذه الصفات فهذا اداء لرده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه و تفريع على تصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية ثم هلك بتلك الجناية انتقض القبض عند

يعني الخلاف فانه اذا الشغل بالجناية بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع تمام القبض و بمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم ح

[illegible]

لعله حتى كان لكان

الى ح حتى لو كان المشتري لم يقبضه يرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع
بسبب كانت ان لم تزل مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه بالملك او مرهون او جناية
وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد
والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد
حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وكذا الخلاف
فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا فنفي لفظ هلك وفي لفظ التسليم اشارة الى ان
الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب **قوله** وكاداء الزيوف
جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم
جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة
قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في
يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك
المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون
بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف
منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف له ان يرد مثل المقبوض من حيث عددا
ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون
حقه قدرا او امتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه
اذا كان قائما نعلم ان قوله اذا لم يعلم به حين القبض ينبغي ان يجعل قيد التمكن من رد المقبوض لا
لكونه اداء قاصرا على ما يفهم من عبارة صاحب المتن **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو ابو المرأة فعتق لا بتملك المهر بنفس العقد فان
استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة
لانه سمي مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك
العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك نزم على الزوج تسليم العبد الى
المرأة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته
بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة
والمعقول فالعبد المملوك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه
اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم
وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البايع ثانيا لا يجبر على تسليمه

الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة
المستحق فحين لم يجز بطل ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه
الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة
قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل
المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد
للزوجة ثم ملك الزوج ثانيا لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم
ولا الزوج على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له
حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباق
بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** ذلك
على بريرة هي مولاة عائشة وعائشة من بني تيم ولا يحرم الصدقة على موالي على
موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي **قوله** ولانه حكم
الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين
هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع
بجواز التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض انما هو الشيء مع وصف المملوكية
واما بتبدل الاجزاء فعلى ظاهر عبارة المتن مناقشة لا تخفى وللقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل
الموصوف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى
التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره
عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني
لو غصب طعاما فقدمه الى المالك واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه
فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في
كتب اصحابه والاشارة بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب
للمالك بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وتقييد الاطعام لانه لو وهب المغصوب
من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن
الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي بان الغاصب ما اتى بالاداء ولم يوجد لانه غرور
عنه تغرير منهي عنه فلا يكون اداء للمأمور به وانما قلنا انه تغرير لما جرت العادة من ان
الانسان يتحامى في موضع الاباحة فوق ما يتحامى في ملك نفسه لعدم المانع الحسي الشرعي

وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه لكنه بطل بمعنى
الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقيا وقد يقال
انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به
وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية
اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** لما انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد
المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ان اليد المطلقة لجميع
التصرفات وما اعادة اليد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت المقصود
فيه تقدم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه
من الغرور قلنا الجهل عارض ونقيصة فلا يعتد به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب
من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه
عبده نفذ العتق وبرئ الغاصب اذ كرم من العادة الجارية بكرم الاكل في موضع الاباحة
عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى انه يجب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا
لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا
كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة
اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل لان
الاول كامل **قوله** فيمن قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقدير
اما ان يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والاخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون
القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب
ما اذا كان القاتل والقاطع شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما
ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل فحكم
النص واذا افضى الى القتل بان قتل متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا وحل بموجب
الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة
بدليل انه يحكم حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله متعمدا
بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه
فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء لا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا
وما ذكره المص تعيين لما يشتمل عليه الموجب في الموضعين لا بيانا لاختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يحو
اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الالم والسراية بعد فوات المحل وعند ابي
قوله

النكتة الاولى تشير الى ان الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه يوجد قاصرا لكنه لم يعتبر قاصرا نفيا للغرور

وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله سبحانه ان النفس بالنفس وقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ح

ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالامثال له والخلف انما يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد يجب قيمته يوم الانقطاع لان
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته اخر يوم كان موجودا
في ايدي الناس ثم انقطع **قوله** فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا
على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل
على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء
الضمان بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية
عند الحج والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك
العين مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار
مثلا وعند ابي ح لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة يتوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا
تقضي بالنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظ اذ لا يخفى ان انعدام الالوان
في كل ان وتجددها امثالها من له انعدام الاعيان وحدوث امثالها في كل ان وقد يستوي
سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم
ان يقول ان التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها
اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضى منع لقوله
ما ليس بمتقوم بنفسه لا يصير بورود العقد متقوما **فان قيل** فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما
بالرضى **قلنا** لما اشتمل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان
تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا
اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات
اصل المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في
العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز
فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى فان له اثرا في ايجاب
المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الخلع عن دم العمد لانتفاء المماثلة المانعة موجود في كل
من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني

بوجوه الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم البضع بمحض ذلك مقابلة بغير المال الا لا
لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء للحوائج بكمالها والرضا انما يؤثر في صحة اسقاط لا التنسيب
بالمال الا في جعل البضع متقوما منقوما فيختص كلام القياس بما نع **قوله** وهو اي استيفاء
القصاص معنى لا يعقل اذ القتل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفا
القصاص معنى الاحيا لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اوليا المقتول على تقدير بنا على
قيام العداوة وخوف الورثة او اولياء المقتول ولا احيا للمقتول ونقال لذكره وهذا المعنى
لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطا على خلاف القياس صيانة لدم المعصوم عن الهدر
بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل المرأة على عبد
غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا اي
في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب وداية فيتحمل الجهالة على المسامحة كالنكاح وان
لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه شبيه بالاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد مجهول الصفة لا يمكن
اداؤه الا بتعيينه ولا يتعين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على
العبد حتى كان العبد خلفا عنه **فان قيل** فينبغي ان تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين
اداء العبد والقيمة **قلنا** لان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب
كالوام عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كالوام عبدا غير معين فصار الواجب بالعقد كانه
احد الشيئين فتخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فايهما ادى يجبر المرأة على
القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب هو الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه لا يصلح وجها براسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما
قررنا اذ بمجرد التخير عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في
جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصار من قضايا الشرع انه لا

مباحث الحسن والقبح

بد للمامور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء وانما قيد من حيث اللغة فلا امتناع
لان قول القائل افعل بعض القبائح على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به
من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه
ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب اشار الى ما هو المجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن
سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في
معرفة بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه

ثم

في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** وهذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل
اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا
بد من البحث عن ذلك ثم تتفرع عليه مباحث من ان الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك
قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين
الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة
البحث عن ان افعال الباري هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل
تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا
وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر القبيح
ويثبت بالنهي الحسن تقبيحه ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني
انها اصل الفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو
مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات
المرتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ومجاريها ما وصل اليه كل احد بقوة فكرة ثم يستطيع
مجاوزته **تحيرت** في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فهمه في المبادي فقد
يرجى عوده الى الطريق الحق واقراره بالعجز ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقالاته
فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد
بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار له والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله
مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر وهو
الحالة اي الوسط بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا
جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما نسبه الحق
وليس بحق **قوله** وفقت جعلت واتفاق وفقنا اي جعلت الاسباب متوافقة لا يراده عليهم
فالاول من التوفيق والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحرير المبحث و
تلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فقالوا ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان
فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة
حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب
شرعا نص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق
العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة
الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فهما من ... ويدرك حسن الصدق النافع

ويقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا
بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا
بالشرع وهذا مبني على امرين نعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن
الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء
على انه يتحقق الحسن والقبح فيه وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختياري فلا يحكم العقل
باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري
مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل
بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبيح لا ينسبا
الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة
الى الله بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشا
لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد فسروا الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله
حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب
فانه ممنوع عنده وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد
خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على
ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح
ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري الخ **قوله** وعند المعتزلة كل من
الحسن والقبيح فسر ان احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه ثم
ثانيهما الحسن ما يكون للعالم القادر بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للعالم القادر بحاله ان يفعله
واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن
المجنون لان ما لهما ان يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لا ينتقض التعريفان
جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على
الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن
والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب
والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما على الاول فكلا تفسيري القبيح لا يشمل الا
الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحث اما اولا فلان الفعل
الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يتصور فيه ان للقادر العالم بحاله ان يفعله او

اي لم يكن تعريف الحسن مانعا ولا تعريف القبيح جامعا ح

بالتفسير صح

منشا الاول قول المص وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشا الثاني قوله وكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه

او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر
العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما
يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما
يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة
التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة
وان لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول ان اريد بان له ان يفعله او انه لا يفعله انه يجوز
ان يفعله ولا يحرم فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد انه
من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس شانه ذلك ولا ينبغي له
حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على انه من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق
تركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة
التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم الخ هذا الكلام بظاهره مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح
انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات
الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف
على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص في هذا المقام دليلا لهم
على هذا المطلوب ثم اعترض بتضعيفها وعدم تمامها اما الاول فلان تقدير ان الحسن
مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه
ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن
ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون
عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى
هو قائم بشيء اخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل
الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر يتبعانه وحقيقة
قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وانما معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض
وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك
الجوهر فقائمان به فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام
الاخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث

وايضا الكلام على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما ينبغي للقادر العالم بحاله ان يفعله يكون فعله اولى من تركه والمباح متساوي الطرفين

ذكر السيد في حواشي شرح المختصر انه الاولى ان يقول لمحل العرض

يصير احدهما منعوتا ويسمى حالا والاخر ناعتا ويسمى محلا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فا
بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا
للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان
يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة
كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على
كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما
دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل
بالامكان الوجودي بعين ما ذكرتم من الدليل انه لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع مشترك الالزام
لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل
ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات
وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقديره على ما ذكره المحققون ان فعل
العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري
وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم بان يقال
ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى
مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي
والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة
للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك
الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن
فيه من الفعل والترك وان قولهم ان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير
مرجح ان اريد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض
فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اريد عدم التوقف
على مرجح اصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني بجميع ما يتوقف
عليه لان الممكن لا يقع بدون علته والمكان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم انه لو وجب عند وجود
المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره ونفس اختياره
اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره
قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل

بانقطاع

توضيحه انه النفي المعروض للعدم هو النفي الذي يكون ملكته موجودة فاذا دخل على سلب من السلوب كاللاحسن مثلا يكون نسبة معدوما كونه سلبا مطلقا او لصدقه على المعدوم بكونه الاستدلال باطلاقا فلا بد ان يستدل عليه بكونه سلبا لامر موجود حتى يكون الدليل صحيحا فلو اثبت وجودية الحسن بعدمية اللاحسن المثبت له بكونه دورا منه

تارة ولا يصدر اخرى

معطوف على قوله بانقطاع الاختيار

جه بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه
الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود
باطلا وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون
الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم
بع ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الا
انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب الفعل او لا يجب يكون
اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى اختيار القدرة
استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح
هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم
ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى
مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان
وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم اما استقلال العبد بالفعل
وتاثير قدرته فيه فيقبح معنى التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله
بطل استقلال العبدية فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المص
انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل
على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدون نتيجته والذين لا يعتقدون نتيجته والمص
اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة
وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل
المقدمة الاولى نفس الايقاع وينبغي تحقيق ذلك على رسم مقدمات المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر
ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصل له هيئة هي القيام او تسخن تحصل
له صفة هي الحرارة او تحرك تحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر
قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري يسمى تاثيرا كاحداث
الحركة وايجادها في ذات المتحرك والمحدث فانه متحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى
ع يكون تحريكا وكايقاعه القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل
بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل بالمصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة
او غير ذلك كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة

معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو اعتباري لا وجود له في الخارج لوجود تلك الاولى انه
لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول
لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي علة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال
في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف
التسلسل في جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام
الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان توجد امور متحققة غير متناهية وهي الايقاعات
المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم ذلك لو كان ايقاع
الايقاع ايضا فعلا اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم
ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالصفة الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثاني
وهو الوارد انه لا ايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية
ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة
بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وتمنع
انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى
المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب
وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير
وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير انما توقف وجود الممكن على علة موجدة
فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته
وانما يخفى على البعض لا ذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى
الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بضرورة لا اسيما اذا قيل هذا
قال والمراد انه لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون
وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها
ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود
الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده
والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن يجب وجوده اما الاولى فلانه
لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان

انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج
على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس
بتام لان مذهب الاشعري صح

المقدمة الثانية

بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة
الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون
ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم
ظ واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن
على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل
لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة
اما ان يتوقف الوجود على شيء اخر اولا وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان لا
يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا
مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في
الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان
بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف
عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان
من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم
ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة
موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة
تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسألة نحو ان المراد
هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن
المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لانه جملة الايجاد وقد كان منتفيا في حالة
العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح
ونظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد
لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء الى الاخر فان قيل ان كان
المراد بقولكم يمتنع وجوده او يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات فبطلانه ظ
لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم والا امكن
وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه

ز

ظ ان العبارة مقلوبة

لة

قيل عليه قد تبين من بيانه الرجحان سابقا بقوله وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى الى ان المراد هو ما ذكر في الشق الثاني من السوال فلا وجه للترديد في الجواب عنه باختيار الشق الاول

د

عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة
وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان
الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر
والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا
فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع وجود المعلول واعلم
ان ما ذكره المص مبني على ان الايجاب امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي
يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج
غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن عدم الممكن مع تحقق جميع ما يتوقف عليه كان
وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح بان تنسبه الى جميع
الاوقات على التسوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن او لو بشر
نم غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة
ما يتوقف عليه الوجود انما يفيد اولوية لا وجوبه قلنا ان امكن العدم مع تلك الاولوية
فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود وهذه المقدمة وهي احتياج ج
كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء والمتكلمين
اهل السنة يعني انها مع كونها اولية منبهة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى
ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون
ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اي وقت
اراده فالله سبحانه مختار والمعلول حادث واعترض عليه الحكماء بان اختياره ان كان قديما
يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا تنقل الكلام اليه فيلزم التسلسل او قدم
المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق
وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد
التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد الاثر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام
الوجود محققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المص بانه ان اريد
سبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان
تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان
اريد السبق الاحتياجي وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء

شرح مخمص بيس ح سهد... [illegible]

قال الفاضل الشريف هذا لا ينافي توقف الوجود عليه
كعدم المانع ولو لم يتوقف وجود الممكن على الايجاد
لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد ح

قال الفاضل الشريف معترضا عليه السؤال بعدم

على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن هو العلة محتاج الى وجوده
على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد به الاحتياج في التعقل فظاهر ان
تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج
وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة وكلاهما
بط اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ
النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا
كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فيكون جزءا من العلة التامة
فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة للامر بانه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها
وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزءا منها
يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون الوجوب اثرا للعلة التامة التي هي جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع ع
كون الشيء اثر الشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن
ما لم يجب لم يوجد لا ان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب
وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء
على انه اعتبار عقلي هو تأكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان
انتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض ما يحتاج اليه وجود
الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا
نضرنا وان اردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان
من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى
الاحتياج اليه لا تنافي في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا
فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشاء الغلط في سبق الوجوب
على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما
بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان
ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر وان يعتبر احدهما هما
متأخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر يحتاج اليه

كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مثلا مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الي احتياج الوجود الي الوجوب جزم بانه سابق علي الوجود ولم يلاحظ مقارنتها بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الي الوجود وقد نبهناك علي ان الوجود يتوقف علي ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي مع تقدم احدهما علي الاخر احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولا يصح ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم فان الوجوب والوجود علي تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم

المقدمة الثالثة

قوله المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد من ان تشتمل علي امر ليس بموجود ولا معدوم كالاتفاق ع الذي هو امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الي الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة غير مرجح بمعنى وجود الممكن نعم ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وهذا بديهي نعم يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ترجيح ما تشاء متي تشاء والاختيار ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث ليس بموجود بل الظاهر انه لا حاجة الي هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الي الواجب لاستحالة التسلسل في طرف المبدا فان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما بعد ما يكون بعد شيء من علته التامة وهلم جرا الي الواجب فيلزم انتفاء

جملة ما يتوقف عليه بهذا الخلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت مو

ليس في قوله وذلك اي قوله في ح

انتفاء الواجب لا يخفي انه لا يخفي لقوله وهي مستندة الي الواجب علي هذا التقرير و عدم انتهاء الممكنات الي الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا بد اعلي وجو واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف علي وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد لوجود زيد بدون توقف علي عدم شيء بها الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه علي المعدومات انتفي اللازم بطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف علي عدم شيء ما ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف علي عدم السابق او عدم اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدم السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة حتي يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن علي هذا التقدير يستند الي الواجب والي عدم قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو علي تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة علي تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده الي القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد علي عدم عمرو اللاحق اعني عدم الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو وبقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فلا بد للجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فزواله بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود والمعدوم او يزول كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم فزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال العدم فلذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله ولا للجزء واما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم او يكون مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يتعدم عمرو بزواله وكلا القسمين باطل اما الاول

او يكون صح

اذ لو توقف علي عدم شيء ما

ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه صح تعبير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم صح

مدخل في صح

فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال الجزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وينسحب الكلام عليه واما موجود ثم صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم وجوده ولنفرض وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات امر توقفا على وجود بكر ونتم توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال الجزء علة الموقوف على وجود بكر هذا خلف لانا فرضنا مجموع الموجودات التي توقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات الا انا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي فرضناها انها متحققة لكان زوال العدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون ذلك الجزء الذي فرضنا معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء جزء ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود زيد الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي نفتقر اليها على عدم شيء ثابت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي نفتقر اليها وجود زيد وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي نفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قولنا كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي نفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه محال لكون بينه وبين الواجب اسطة فعدده لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع ترتب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وتبلغ بحثين وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي نفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علة التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يكون تركبها منها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث **فان قيل** الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم

ه
اجيب عنه بان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم الذي فرض لازما لتلك الموجودات ان كان عدما سابقا يكون ازليا فيلزم قدم الحادث وان كان عدما لاحقا فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمروا وتمامه الى اخر الدليل مع انه يلزم ازلية ذلك العدم اللاحق لان تلك الموجودات قديمة لاستنادها الى الواجب كما ذكر واللازم للقديم ازلي اذ اللازم لا يتاخر عن الملزوم زمانا بل يلزم ان يكون الوجود الذي بني على ذلك العدم اللاحق سابقا زمانيا سابقا زمانا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى عن ذلك وهذا ظاهر لزوما وفسادا مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقدير ايضا ح

مدخل في زوال ذلك الجزء فلا انه زوال العدم صح

اي الجزء الذي يتعدم عمرو بزواله

فتوقف وجود زيد

يوجد زيد

المقدم وتقادير ونثبت على تقدير ان لا تحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة **قلنا** انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات الى ما لا دخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه اخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهو محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم ينافي الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها ينافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء **قلنا** لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة فنقول اي وقت او حين اختار ذلك الحادث اما ان يتحقق فيه جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا وغير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد فان عدمه لا بد ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي نوع المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر لا يتصف بوجود ولا عدم وهو المطلوب **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فرتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب

اي يدل على كون الامرين خلاف التقدير الاول اعني بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت ح

اي يدل على الامر الثاني فانه لا يدل

تحقيق حاصله ح

موجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب ح

لانه كلام اقناعي كيف والمناسبة التي تدفع الترجيح بلا مرجح ويستلزم بسببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول ولا شك انها لا تكون في الموجب تكون في المختار ح

حاصله ان القضية المذكورة وعكسها انما يثبتان اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما ونحن نمنع الجوازات ان يكون من جملتها الحركات الفلكية التي يمتنع بقاؤها وترتفع لذاتها لا لشيء اخر فلا يثبت الاصل والعكس ح

وحالا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور
لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا تتصور الحركة الا بان توجد اين اي كون في مكان
او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع اخر فالاين والوضع الاول لو امكن البقاء لو
استند الى الواجب بجوابه يجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية المتغير العادة لابد ان تكون
اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف توجب تجدد الهافان قيل الذات تكون
علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدي وان كان افراده يجب تجددها قلنا ماهية الحركة
ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية
ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون اخر **فان قلت** يمكن ان يكون المطلق
باقيا متجددا لافراد مع ان الافراد غير باقية **قلنا** نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة
الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكانه نوع غير موجودة تحتها افراد فلا يكون
المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع ما يتوجه
ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا
الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة
بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد ولا امرا متحققا موجودا والا احتاج الى ايجاد اخر ولزم التسلسل
من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج
اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد
امرا اعتباريا غير متحقق موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء
الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان
العمى عدمي فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم
بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس موجودا
متحققا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود
~~على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود~~ والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان
كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين
فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو
داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود
المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات

التغير

اراد بالاين الاول الاين المتروك والوضع المتروك ووجوده للحركة ضروري فلا يرد ان الحركات الفلكية اذا كانت ازلية كيف يتصور وضع اول فضلا عن بقائه ح

البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة صح

وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا
اوردته على نقيض مطلوبك والظان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف
ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعلم التدقيق ومنشأ التوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح
بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل
فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود وبالموجود
نقيض المعدوم اي الثابت المتحقق ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ان
تكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من
الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان لا
الجزء الذي ينعدم عند زواله اما ان يكون موجودا محضا او ان يكون لزوال العدم
مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود شيء امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا
كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا
نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من
انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يتعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الموجود
بلا ايجاب بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها
داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة
عن وجود شيء حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم
بمعنى وجود شيء فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في
مفهومها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة
على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث
وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق
الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى
عدم المانع واعلم اني لم ارد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا

التوجيه صح

الموجود

ت

باطل صح

جود

ها

جب

السؤال

والجواب كما مر ولقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على انحاب النواظر والاخذا وانى لو
افندت في الاشارة الى ما نقرر بطال الكلام وتبرم الملام والله الموفق للمرام **قوله** فثبت
اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت وجود الحوادث على امور ليست بموجودة — توقف مع
ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لاستحالة ولا يمكن استنادها الى
الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفا الواجب لان الصادر
عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية
في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي
في شيء من الازمنة **فان قيل** يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة **قلنا** الكلام في تلك
الامور كما في هذه الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق
الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة
كما يجا المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة
والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة
اليه على سبيل الوجوب لزم قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث مع انه خلف لكن لا على سبيل — قد ما ظهر وتقم
الوجوب فيه لا استناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا قد افتقرت
تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب وهو لا ... الوجود واما — على سبيل الوجوب
ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل
بالبرهان المذكور في موضعه واما بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات — اذ تكون مع
حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع — مح
الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة
التسلسل في غير الموجودات او بمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا
بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب اظهر عند
العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب
ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار
احد المتساويين ثم ان كلا من الايقاع واللاايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا
يلزم من ثبوتها مع العلة تامة عدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد والايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل في المبدأ
وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجود علتها

على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللا — موجودة
واللامعدومة اعني الايقاع فلو لم يجب كانت وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير موجد وايجاد والظاهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع
بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة وبين الامر الموجود
كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب **قوله** واعلم
ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب — جب
تعالى موجبا بالذات ومن جعل لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته
التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا
من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينتقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث
فيتسلسل الاختيارات ويلزم قيام الحوادث بذات الله ولا مخلص عن ذلك على تقدير اثبات
عدم ثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل
يصدر عن الواجب لا بحيث وجوده ما دام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف
عليه وقد سبق ان هذا يستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما
على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان جملة ما يتوقف
عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب بتوقيته عند تحقق علته التامة اذ
لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير
موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور
لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفا الواجب — جب
فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا بالاختيار وهو المطلوب **قوله** — المقدمة الرابعة

المقدمة الرابعة

المقدمة الرابعة الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا
مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلانه بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين
او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه لو لم يكن ترجيح
اصلا او يكون للراجح او للمتساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخير اما
الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح
واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عنه لانه لا استواء الطرفين — جيح
بالنظر الى انه فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو

رجحان زايد على ما له الرجحان

ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت الرجحان للمرجح بمرجح هو
فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية **فان قيل** ان كان
المدعي ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا ينتهي من الترجيح بمرجح الراجح فلا يلزم من تجويز
عدم تناهي الترجيحات الجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح
لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح
بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا نقض قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي
او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره
في ترجيح المساوي او المرجوح **قلنا** مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او
المرجوح ونبينه المطلوب وهو تجويز ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود
الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق
اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات
وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان ترجح الفاعل بها احد
المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا
لذلك **فان قيل** اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح **قلنا** الارادة و
الاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات
لا يعلل بالموجب لم اوجب هذا دون ذلك **فان قيل** الترجيح يستلزم الرجحان ورجحان
ترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالفرض **قلنا** الممتنع هو
رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع
اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل المختار اياهما لم يبقيا متساويا
ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل النفي راجحا واخراجه عن
حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله** وهو القضية البديهية وتذكر المصنف اعتبار
الحكم وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة
اذ العدم فانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى
موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا ظهر صحة
ما ذكره المصنف ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على

بطلان نسخه

بامتناع قوله ممنوع امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المص في التوضيح يعني قوله فان القضية الخ

على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره **فان قيل** تعلق الارادة بوجود الممكن
امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد **قلنا** الارادة الارادة صفة
ان الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد
واعلم ان نزاع الحكما انما هو في ترجيح احد المتساويين بلا مرجح لا في ترجيح المختار احد
وجعله ايجاب الارادة مع انه يكفي الاستدلال على وجود الصانع على وجه لا يبتني على بطلان
الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل
لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور
نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول
الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع
الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل
بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ **قوله** ونقض
يعني ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا
للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين
فان قيل كيف يمنع نفس المدعي **قلنا** بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب
على الحكما اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف انه يجب
اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل
البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض كان
على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي
او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير
نقضا لدعوى الحكما وتقديره ظ والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس
الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا او بالحرى
مساويا و... اكثر فينبغي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلوك المثال
المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده
لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف
بطلان الترجح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم
هو بطلان الرجحان والمدعي في المثال المذكور عدم مرجح من الفاعل واختياره
لا يجاد بلا موجد صح

لمتساويين

هذا طعن على المص وجواب من طرف الحكما لكنه مدفوع بانهم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار ثم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة او غيره ح

ود

ويلزم

لانهم قالوا لا يجوز ان يكون الباري سبحانه قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح وانه يسد باب اثبات الصانع واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها الى مرجح فيلزم التسلسل في المرجحات ح

قد تكلف ثم دفعه بات

التوجيه صح

مراد المص انه يجب دفع المنع على وجه يندفع به السند وبعد ذلك يعود السائل [illegible] وجود المرجح في المثال المذكور اذ لو بقي السند على حاله [illegible] وهذا وان كان خلاف ظاهر كلام المص الا ان العدول عن الظاهر غير عزيز ح

به يصير احد المتساويين راجحا الا بترجيح الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح
احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى
من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية
المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح والرجحان هو الوجود لا حالة
للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه لا يكون معدوما فلا يكون
جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا
انه تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة
الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو
عدم علة الوجود محال واذا عرفت المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور
على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي للمتحرك
في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو
الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد
في فعله منتف انما هو على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فقط اذ الجبر انما كان
يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في المقدمة الثالثة
الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم
ثبوت الجبر على احد التقديرين وانما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز
ان يكون المرجح من الفاعل بالاختيار قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختياره فيلزم
التسلسل او لا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز
توقفه على امر اخر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف
عليه امر اخر ليس على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام
الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها
ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر من الشارح لان الامور التي لا موجودة ولا
معدومة كالايقاع مثلا لا تستحق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان
الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت

لانيا في التوقف

وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر
ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود
الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان التسلسل ورجحان طريق
عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فلان ذهبنا الى الاثبات ما هو الحق
قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدء
الخير والاخر مبدء الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا
قائلون بان الله يخلق شيئا ثم تبرا عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله خالقا
للشرور والقبائح مع انه لا يرضى بها فهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين
الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين امرين
وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون
جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه
ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار
لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد
يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله اياه عقيب ارادة العبد
وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه
وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها والقائل ان يقول لخوارق العادات وعدم
وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله عدم
الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله خلافه لا يقع مراد الله البتة لا مراد العبد لانتفاء
شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى **قوله**
وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا بعد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام
فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد او داع يدعو الى
تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملايمته وما ذكر من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي تنساق اليها الطبيعة بلا ادم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة
تعلق الارادة به فيصح تعلق القدرة وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون
القدرة وبالعكس **قوله** نفرق في الاختيار بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر **فان**
قلت كيف هذا والاختياري ما تمكن فيه من الفعل والترك **قلنا** نعم ولكن قد يتضح

اي لم يبق بعد قوله ثم هو اما ان يجب بطريق التس
و هو بط وبعد قوله واما ان لا يجب والظاهر ان
الحق لذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا التقسيم قبل قوله
وان اريد الثاني الخ لكان اظهر الا انه نظر الى
انسباك الاقسام فلم يخلل بينهما ما يتعلق
بخصوصية التقدير ج

في نفي الجبر والقدر

صبب

مانع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما
انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية
وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري
باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه **قوله**
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا لا
ان الفقهاء لا يجوزونه **قوله** ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري
لا اختياري لانه انما حصل بخلق الله تعالى بمعنى استناده من غير اختيار والا لتسلسل الاختيارات
فاجاب بان القصد مخلوق لله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات
الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة اللامعدومة فلا يجب عند وجود
ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله قصدا لكان
الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي شانها
التمكن من الفعل والترك ولقائل ان نقول لو كان الاستناد الى المخلوقات لا على
سبيل الوجوب كافيا في كون ذلك الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون
فعل العبد مخلوقا لله بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا
لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب
انما يمكن في الامور اللاموجودة اللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالحالة الحاصلة
من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية **قوله** برهان آخر هذا هو الدليل
الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه
يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم اي في اثر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون
بلا واسطة وجود شيء او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي
تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته
يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما
الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا
توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا
بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله
عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة

في جواز صو
بعض صو

بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد فتعين ان صنع العبد
لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد في اثر ما ويلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل
البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خلافا له لان ذلك الشيء يتوقف
على امور لا اثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك
فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر
وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل بخلق الله تعالى وكل منهما مقدور لقدرته الا انه في
الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل
المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد
في غير من قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد
وهو اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صنعه في فعل قائم به
هذا ولكن لقائل ان نقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق
اصل القدرة باصل الممكن الفعل وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه
وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو
ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان
لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور بها لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه
ويقظته وبعضها ما له قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور
فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور هي المسماة بالقدرة
وهي لا يكفي في الصدور بل لا بد ان يترجح احد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد
الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند
فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين تمسكا
بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح
لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل
ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة

اثر
ونعت بخلق الله
نفس زيد
والحاصلات مح
مه
مرجح

لا تكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا ... انه عند الاسباب مع الاسباب

هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال
وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد ان ينتهي الى اسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع
فالذي ينظر الى الازل ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو مذهب صحيح
مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب
يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسبابها مقدورة
ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاصحاب
لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان بعضها قبيح والله تعالى منزه عن القبائح
حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى
الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق الله تعالى
المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل انما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية
والقبيح فلا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري
لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان
فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح وان جبريا انها
مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث
الشافعية انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي علما ورد من الدليل عليها وبيان انه لا
يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا والعجب في ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى
وبانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعا التناقض
في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال احسانا وكل نقصان قبحا مع انه قرر فيما والفصل
ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب
والعقاب في الاخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر
ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد ولا احتمال لقوله وان عني انه لا يكون
في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الاخرة الثواب او العقاب
بل ان امر الشارع به او نهى عنه او دل بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم
والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من
تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فلعله
عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في وراءه الصواب

فيما ما هو

الصواب من وراءه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه
عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول الاخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا
وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب
تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على
نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى
فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق
حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية
لتوقفت على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فانا ان ثبت بذلك النص
فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح
العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة
التكذيب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه الادلة
القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب
او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة
واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديقه كلما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم
الله القديم بوجوب الطاعة الا انه لا ثانية لما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي
بعدما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك امتثال اوامر النبي ان وجب عقلا
فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع بوجوب امتثال الامر بالامتثال ان
كان بالامر الاول دار او لا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت
بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص
الشارع على دليله كاعرابه او بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول بعدما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم ما قامت عليه الحجة
القطعية من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات **قوله** فلان الاصلح واجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب
عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع
فيه **فان قلت** فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا **قلنا** معناه انه هل
يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره

ب

القطعية

المطلوب صح

نصب

هذا الجواب جواب عن الوجهين معا وحاصله منع صغرى الاول وكبرى الثاني

جواب ... تستدل عليه الثواب والعقاب

اعترض بان المتبادر منه

عن الله تعالى كرعايته ما هو اصلح للعباد وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق من النار ونحو ذلك

قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة فتوجيهه

بعينه لانا نقول ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بالكتاب والنبي وعلى

هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى العلم بهما اما بلا كسب كحسن تصديق

النبي وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة

وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي كاكثر احكام الشرع قوله

بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل اخر كحركة المفتاح والمباشرة

ان يكون ذلك بدون توسط فعل اخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد

الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر

الصحيح عندهم يكون بخلق الله عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر

الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد

الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند

المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة المقدمات على

ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح

هو الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف اقرب وانسب بتفسيرهم التوليد بايجاب

الفاعل فعلا بتوسط فعل اخر قوله ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء

الذي لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالاخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف

حسن كل شيء على حسن شيء اخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى

نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ومما يجب ان يعلم

المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الاخر

او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع الاخر فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه

القسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فرع بما يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما

يكون بعض اجزائه وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فالحاصل ان الحسن باعتبار الجزء ما يكون شيء

من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا

وبعضها قبيحا جعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء

حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح

قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما

الفرق بين
لحسن صح

شرع

ترتيب
صح

المأمور نوعان حسن
لنفسه وحسن لغيره

حسن البعض الاخر
او بدونه صح

اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول ومما

سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفته من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته

في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما الحق بالمأمور

ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن

لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى

فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وبانه تغليب وثانيا باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها

باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة

تكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر

الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في

كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء

كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال انه

الذي حسنه في نفسه اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين

الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان

يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات لا يزول واللازم باطل لان شكر المنعم حسن

بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى الجواب بان

الحسن او القبح لذاته باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فما

حسن هو والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس

قوله اما الاول اي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها

بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف او لا وانما جعل الشبيه بالحسن

لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله

بل كله يحتمل السقوط وقد يقال ان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به لا لذاته

ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار

يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا

الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان

الثاني حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلهذا

غير المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به

بمعنى انه الوجوب لا بقاء حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه

لدوم بدوام الذات صح

لفعل

فيما يختلف

اختلف في ان الاقرار جزء من الايمان او شرط

حسنا باعتبار امر الندب لا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المص بنفيه وعندنا الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعني فذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تمسكوا بذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان محل الايمان وصف على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها ويكتفي بها ويجعلها اهم الاعمال الا ان الاقرار له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله وفي حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فينبغي جوابه ولما طال النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وان التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره وجب ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصول المعاني للكفار وتسليم في البعض يكون كفرا باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصنفين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الكفر كالانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف صح الامر بالايمان قلنا صح باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وتوجيهها وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما صح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وذكر المص ان التصديق امر اختياري وهو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا ثبوت حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار في ذلك المعنى

رد لجواب المص وقد يجاب عنه بان مراد المص من جعل التصديق امرا اختياريا انه مشترط في التصديق المعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب من القاء الذهن وصرف النظر وغير ذلك ومن حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عليه السلام بالنظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فحاصله المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم امر زائد على التصديق لا توضيح على ما ذكره الشارح فتامل

المعنى **فان قلت** لم جعل الاقرار الذي هو عمل اللسان خارجا عن الايمان بخلاف سائر الاعمال **فجوابه** ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المعبر عما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن لعينه من توقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه **قوله** كالزكاة يريد ان اعلى درجات الحسن التصديق الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط في الصلوة التي يحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة بعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها الا انها انما حسنت بواسطة استحقاق المعبود ولذا لا تحسن لغيره لا انا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل نذكره لا ترى ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمصنف بالحسن هو الافعال المتنافية التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة المامور بها ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي للامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيقه ان حسن الغير لا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها انه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر المتصفة بالحسن وثانيهما ان لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد بها الامر اما الاول فلان الزكاة في نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار للنفس ومنع لها عما اباح لها المالك من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان وزجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى المكة تخصيصها وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله

اياه واضافة اليه شفيه تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا مستحقان
الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقا هذه الطاعة العبادة اعني
الزكاة والحج اذ العبادة حق الله خاصة والاحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان
من جهة مولاه وهو الله تعالى لانه من جهة العبد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه
بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي
اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار
على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت
وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصار كل من الزكاة والحج والصوم حسنا لمعنى في نفسه
من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط تعتبر
لانه لا دخل لها في قدرة العبد واختياره ثم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط
هي دفع الحاجة والشهوة وشرف المكان مما لا دخل فيه لقدرة العبد وابان دفع الحاجة
وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط
هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وشيد نظرا الى الواسطة ما يكون
حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف
بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء انها ليست نفس الزكاة
والصوم والحج وعبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف
المكان والمقصود ما صرح به المصنف **قوله** يرد عليه قد صرح بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد
وهو ان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير
في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عنها فالحقت
بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونها مامورا به
كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل الاول ان لا يجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم يدرك جهة حسنها
لان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما
امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته يعني ان العقل يحكم بان طاعة الله وامتثال امره
حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند
الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها
فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنة لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه

قيل وجه الاحسنية اما في الوجه الاول فلملاحظة
شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ
وعدم الملاحظة انسب بالغرض وهو بيان كون
هذه الاشياء كانها حسنة في نفسها والوسائط
في حكم العدم ح

اذ ليس ميلها الى الشر اختيارا حتى يحسن قهرها
وفي تقديم قوله فبالنظر الى هذا المعنى ايماء الى حسن
قهرها بالنظر الى معنى اخر وهو زجرها عن ارتكاب
المعاصي واتباع الشهوات وبهذا يظهر انه لا مخالفة
بين ما ذكر هنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن
بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء ح

٧ وقهر النفس وزيارة البيت وهي
باعتبار العبد لا نفس الحاجة صح

اي في بيان
المقام الثاني
ح

اي مقصود فخر الاسلام ما صرح به المصنف من ان الوسائط
دفع حاجة الفقير وزيارة المكان الشريف فالمضاف
محذوف في الموضعين وشرف المكان بمعنى المكان
الشريف والدليل على حذف المضاف انه اعتبر الواسطة
في الاول امرا اختياريا اعني قهر النفس ح

لحقت

اي مع الخالي عن القرينة الدالة على ان المامور به حسن
بمعنى في نفسه او غيره

عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنة بكونه اتيانا بالمامور به
كالزكاة ونحوها ونشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى
لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع المامور به
لعينه لجواز ان ياتي به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وما ذكرنا
من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به ولا
تثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد
كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا
للصلوة **فان قيل** المامور به في الصلوة والزكاة ونحوها هو الاتيان لهذه الاشياء
اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل واحداثه فمعنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو
نفس المامور به **قلنا** قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو
الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فالمراد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة
المخصوصة والاتيان به ايقاعه واحداثه **فان قيل** فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به مع انه
ان الكلام فيه **قلنا** المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به **فان قيل**
كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه
فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكره من التكلفات **قلنا** كونه عبادة
مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر
كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة **قوله** فيقتضي كونه عدلا واحسانا
لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع
في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا **قوله** فالامر بالزكاة وامثالها دال على
حسنها بمعنى في نفسها وللقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما
امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب
منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به
الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به
والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة
مبني كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره فظن انه ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في

قيل لو قال في الجواب انهم تسامحوا في اطلاق المامور به على الحاصل بالمصدر
بناء على انه اثر للايقاع المامور به وان كان المامور به في
التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني
ولم يحتج الى الاعتذار في الحال بالشك في فيكون فتحا
للمسافة ح

ر
ول
حد
نه
هذا

مطلب
في الحسن لغيره

في التحرز الاشارة الى التبعية للغير كالجهاد لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض تكيف
نفوم بنفسه وكان حق العبارة ان نقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما
قائم بمعنى المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمامور به المنفصل عنه وغير
المنفصل **قوله** فلا يحتاج الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة
انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه
عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير
الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة يحسن بواسطة قضاء حق الميت فالغير
امران حسنا حاصلا بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا انفصال منهما وعبارة
فخر الاسلام انهما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل
عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان كلا من كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس
المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي
ان يبين عدم الانفصال بمعنى تاديه بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد
بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله**
والحاصل ان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان
كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لمعنى في
وان لم يكن ثمة مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه
جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه **فان قيل** لم جعل هذا القسم
من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج **قلنا**
لانه لا جهة ههنا لارتفاع الواسطة وصيرورتها في حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال في جواب السؤال
لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت انه
قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضائه صفة الحسن يتناول
الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذا لا كونه
عبادة تقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل تحمل المص القسم الاول
على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن
ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ونصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل
السقوط الحسن الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكاة ففي الجهاد
دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة

فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو ايضا
وصف من اوصافه ولو قال انما يفتقر اليه لكونه طهارة
لا لكونه عبادة لاصاب ح

الغير الذي هو

بهذا اشارة الى الجواب عن ثاني وجهي الاعتراض قيل وبه
يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال
لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق
كون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير جاز ان يذكر
الواسطة البعيدة مكان القريبة لتحقيق ذلك ايضاح

مع ان الواسطة في صورة العكس ايضا باختيار العبد فلا فرق
ومن ان كفر الكافر واسلام الميت مما لا يتادى بنفس المامور
به ومنه ان الواسطة ينبغي ان يكون حسنة والكفر ليس
كذلك وقد عرفت انه مانع الاخير من المنع ح

الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو كون المامور به مطلق
الامر عبادة يوجبه ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال
سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه من غير تعرض
لعدم احتمال سقوط التكليف الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي
حسن المامور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح
اصول فخر الاسلام ان المراد من الضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا
الملحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة وغيرها والمراد بالضرب الثاني انه
القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في عبارة فخر الاسلام
قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به
الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه
اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا كما يقال ان حسن المامور به
عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته **قوله** ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة
معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا اداها فقد اتى
بالامر **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما
يكون حسنا لحسن في شرطه بعدما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن
العبد من اداء ما لزمه وحاصل الامر ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف
وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة
وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف فان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس باولى من
جعله من الحسن لذاته فلذا اورد المص لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف
بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله
واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين
الثاني انه تعالى اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان
والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال
بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يفرع الاشعري
تكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله الاختيارية
المخلوقة له تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجي والتكليف قبل

شارح ح
ولا حاجة عليه

يعني ان ما حمل المص كلام فخر الاسلام عليه مخالف لسائر الكتب

بل مع ان الظاهر السابق ان يراد به ما يكون قسما منه ح

مر

مبحث التكليف بما لا يطاق

ح

بل عكسه اولى لان ما بالذات مقدم على ما بالغير ح

اقسام

نفع

الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه او لا نتصور لا في المستقبل فهو حال التكليف
غير مستطيع **قوله** وهو غير واقع ح لا يطاق اما ان يكون ممتنعا الذاته كاعدام القديم وقلب
الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك
والايات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا العزم بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه
عن المكلف لانتفاء شرطه او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري والنزاع في وقوع التكليف بما علم الله انه لا يقع واخبر بذلك كبعض
تكاليف العصاة والكفار فحاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق
حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان
العبد قادر على القصد اليه وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير
العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند
الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب في
اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم
الله بوقوع بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا
له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يخلقه عقيب قصده
وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع
وقوله العلم تبع المعلوم لا حاجة اليه في الجواب لانه دفع لما يقال ان جميع التكاليف
تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع فلا شيء
من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى
انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بما سيأتي انه يكون ولا يكون
وح يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم
ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع
ويكفي في الجواب ان الوجوب والامتناع بواسطة علم الله او اخباره لا يوجب كون الفعل
غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم انه
لاختيار او قدرته في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل
الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ومن
جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال قطعا فلزم وقوع
التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك والمخلص

اي شرط وقدرته وهو تعلق القدرة به اما بانه لا يمكن تعلق القدرة به لكونه من جنس ما لا تتعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بالجواهر اصلا او يكون من جنسه لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء ح

اي بقاء ايمان ابي جهل على الامكان الذاتي من غير ان يخرجه الى حد كونه محالا والا غير مفيد في الجواب عن استدلال الاشعري بان تكليف ابي جهل بالايمان تكليف بما لا يطاق وانما يكون مفيدا لو كان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان جوابا او فسر بالتفسير المذكور ح

فيه بحث اذ ليس في كلام المص ما يدل على انه اراد بتبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره الش حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء في وقت بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه ظله وحكاية عنه ح

هذا التقرير لامام الحرمين في الارشاد ولا يخفى انه يدل على ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطابق ما ذكره المص من دعوى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته الا بتكلف بعيد فلذا قال وقد يقال ح

كعلم الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته او اخباره سبحانه وتعالى بعدم وقوعه

كقوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ح

تخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده مكلف
بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعندي اي لو كان التكليف بما لا
يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم ان يكون جميع
التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله
لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم
يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني
على انه يجب على الله ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح
فيكون ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقون
اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحق العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل
سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله ولقائل ان يقول
ليس معنى الوجوب على الله استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك
فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب
عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح **فان قيل**
لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا **قلنا** فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى
بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة شرط لوجوب الاداء **فان قيل** نفس الوجوب لا
ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك
نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين احدهما ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد
ونفس الوجوب ليس كذلك كما سبق فان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة
موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة
فعند ذلك تحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما
وكذا الزكوة قبل الحول والثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف
الا بما يكون مقدورا ~~عند ورود الامر وعند تحقق الشرط~~ والخلاف والكلام في صحة
التكليف بما لا يكون مقدورا عند وروده الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان
المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد
نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا يحتاج الى القدرة التي هي منشاء الاحتياج
الى الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب
الاداء لا نفس الوجوب التي هي منشاء الاحتياج الى الاداء **قوله** من غير حرج غالبا

هو الاداء ح

القدرة نوعان ممكنة وميسرة

الفرق بين الغالب والكثير

لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب فرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي ادنى القدرة الممكنة شرط اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه الصلوة والسلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى للاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء انما يتعذر في هذه الصور قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا جواب عن النقض بانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم تصديق المحلوف عليه مع انه باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه كما مر في فصل الحسن والقبيح فلذا قال ان القدرة التي يشترط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع والتكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بها كما ترتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والمحقق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي

لوجوب صح

ومنه

وفعله بعد الاعادة وان امكن لا يصير ماضيا ح

محل القدرة مع الفعل او قبله

لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده اليه قاعدة وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فالتكليف بالثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان الايجاب اولا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله ولا نشترط يحتمل ان يكون جوابا اخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام بمعنى ان القضاء انما يجب ببقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس بابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول وعلى ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك الا اثم في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت ولا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات حتى بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر اخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثر المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات القدرة يبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المصنف قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب والاظهر ان بقاء يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكاة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به يسير

فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط صح

ب

فيه بحث لانه دليل مبني على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونها غير شرط للبقاء لبقاء الواجب مبني على وجود الوجوب والقدرة وزفر ينفيهما فكيف يكون جوابا عنه ح

من الاداء صح

ليظهر صح

خلف

حاصل الجواب ان القضاء يقام خلفا وهو المؤاخذة الاخروية فيكفي توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بان الحكم يكفيه توهم القدرة عند توجه طلب الخلف لا اجابته مقام الاصل وباقامة صحة اسباب الخلف مقام صحة اسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة في الاخرة لا يتعلق بها لا الطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتامل ح

مع العجز صح

مطلب في القدرة الميسرة

حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت به بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرط التمكن
من الفعل واحترازا كانت شرطا محضا ليست في معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
او البقاء عن الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط
الانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب
من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثر فيه
القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان
هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب
لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة
دون الممكنة مع ان الظاهر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان النظر صح
ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني اذا تمكن من اداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى بعدم صح
هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان
هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق **فان قيل** ففي صورة الاستهلاك بان
ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان
فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن
استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا
على المتعدي ونظرا للفقير ورد ما قصده من اسقاط الحق الواجب في ذمته **قوله** وفي ونظرا للفقير صح
هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر
المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على
انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على
كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول
الاهلية بان يكون غنيا متمكنا من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر
الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى
قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر
من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط
بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب
واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه **فان قيل** فينبغي ان لا يسقط النصاب بهلاك الزكاة صح
جميع النصاب **قلنا** انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط

الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط بفوات بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا
يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكاة في هلاك النصاب على قوله وشرط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا لا وجه للتفريع **قوله** لا صدقة الا عن
ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو كناية عن القوة
اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل به على اشتراط الغنى
لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما توجد
الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء
الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض وهو ان المعتبر في الزكاة ليس هو الا بالملك صح
الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهو لا يتوقف على الغنى الشرعي
فلهذا جمع المص بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى
وقد يجاب عن الاعتراض بان المعنى المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي
اذ الغالب في حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على ما كان بد فلا بد في الاهلية غنا الحاجة صح
المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب **فان قلت** الاهلية
كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام افضل الصدقة جهد المقل **قلت** ان جعلت هذا
الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون
صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونه اشق فان افضل الاعمال
احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الملائم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر عليه السلام خير صح
غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر
ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق تنق
الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وتدنيقا
المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويتنزه عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق
قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى
التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي للغنى لان كثرة المال وقلته تتفاوت بتفاوت
الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب و
الفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء **قوله** لدلالة التخيير
يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة
بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط

مطلب
في التوفيق بين
حديث لا صدقة الا
عن ظهر غنى وحديث
افضل الصدقة
جهد المقل

بان يكون المامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من تمر
او شعير فانه دليل التاكيد وانه لابد من الاداء البتة **قوله** لان ذا اي كون المراد بعدم
وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في اخر العمر
وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم
ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى ان
تحقق القدرة اداء بها ملك الرقبة ايضا لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط
التاثير لانه لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق **قوله**
الا ان المال هنا غير معين بهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان الواجب في الكفارة
يعود بعد هلاك المال باصابة مال اخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون ذو الزكاة باصابته
قوله واعلم اعترض على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر
عسرا اولا بانه يؤدي الى ثبوت اداء الزكاة فيما اذا اخر اداء الزكاة الى خمسين سنة ثم
هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل
انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة
الميسرة بيسر بقائها يسر اخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال
ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يد ابل المال حقه ملكا ويدا
وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه وتصاب المال الحيا اي اختيار محل
الاداء فلعله حبسه هذا المحل ليؤديه من محل اخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار
عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن
اولياء الجناية من غير اختيار الا رش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى
انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو
اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد
ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس فليتامل انه
الميسر لكل عسير **قوله** فصل في تسليم المامور به باعتبار امر قائم به وهو الوقت محلا
بالنسبة للتقسيم الى القضاء والاداء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به
في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وتاليه هذا التقسيم لا بد من ترتبه
على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة
الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتني عليه اه لاقامة القواعد الكلية والجزئية

ف

باصابته

المقصود العرصه

مطلب المامور به نوعا
مطلق وموقت

في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام فلا
معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود بحيث
لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او
لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا
في وقت لا محالة **قوله** اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى انه
حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة والمراد
بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك
الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه التراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد
بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل
على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بامر
فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لعزيزة عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر
كان لمعارض ان يقول جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة وعند عدمها
يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي
فانه عدم اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على
التراخي بالمعنى المشهور وكلا دلالة للامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون
كقضاء رمضان جعله اصيبا الكفارة والنذور المطلقة وقضاء نحوها من الموقت باعتبار
ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان
التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر
والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب **قوله** وثم
اخر فيشكل حصر التقسيم ان فضل الموقت اما ان يتضيق وقته اولا والثاني اما ان يعلم
فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته وهو الحج اما ان يكون سببا كالصوم او قضاء او لا كصوم
القضاء واما ان لا يعلم فضله ومساواته كالحج او فضل الوقت اما ان يكون سببا للوجوب
معيار اللاداء او لا يعذر ولا ذلك او سببا لا معيارا او بالعكس اما وقت الصلوة لانه
ان الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء
اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزومه وتنوعها في ذلك الوقت لنشرف فيه فهو
الصلوة ظرف المودي اي زمان يحيط به وفضل عليه وهو شرط وشرط للاداء لانه
اي لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا موثر في وجوده

والمص اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فالتراخي عنده اعم من الفور وغيره اه

لقرينة

اي دفع
المعارضة

م

ذي

قت

العقيد الاول النفي الركنية والثاني النفي العلية
فان الشرطية تتوقف على انتفائهما معا ح

وليس شرطا للمودي لان المختلف باختلاف الوقت هو الاداء والقضا لا نفس الهيئة **فان قلت** ظرفية الوقت للمودي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها **قلت** لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المودي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كان المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشري مع ان النعم متواترة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف النعم واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الاشكال ان يكون باختلاف السبب ان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المودي والاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن لانه يدور النفي مع النفي امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشي على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب ولا للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقديمه عليه باعتبار شرطيته بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشي على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة يرجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بالقرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ولكل

دليل اخر على سببية الوقت للوجوب والدليل الاول قوله تيسيرا ح

الحكم ص

اي فعلها اذ لا فساد الا فيه واما بعد الوقت فهو قضا لا فساد ثم ان الفساد وقبل ان لوحظ من حيث خصوصه فقصد كان دليلا اخر واليه اشار بقوله ولبطلان التقديم وان لوحظ وان لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان من تتمة الدليل الاول فلا محذور ح

قال الفاضل الشريف قد كرر لفظ الوجوب لم يتبع موقعه لان الكلام في تقديم الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه ح

بعونه ص

فيه بحث لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب في الحقيقة احد الامور المذكورة وح يمتنع تقدمه على السبب على انه يجوز ان يكون للشي الواحد اسباب شتى على سبيل التعاقب بان يكون وجوده تارة بهذا واخرى بذاك

والحاصل ان له سببا حقيقيا وسببا ظاهريا فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى لا بايجاب بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت انما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب للوجوب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذا لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما نفس الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق القضاء عن مانع تحقق وجوب الاداء حتى ياثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتاخر الى زمان ارتفاع المانع وفي الشرع يقال له فرض فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده والنكار وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا

ن

عن الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء

السبب الحاصل

اي على تقدير تاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع ح

بعض للحائض

حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا لفعلين الامساك واداء الامساك
وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا لفعلين احدهما ذلك الفعل والاخر اداؤه
وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب
البدني مبني على مذهب ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان
الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل هي معان
ورائها تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود
الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون السكون والحركات
فعل العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو
نائم مثلا لعدم زوال النوم لما كان موجبا في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة
وحكم بوجوبه الا في باب الصبي والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب
الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار
الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخر الى الصحة والاقامة كان واجبا
بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال يجب
على الولي اما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما
الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب
صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل عن العدم الى الوجود الخارجي
ولا شك في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم
بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب
الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي لانه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم
مال اخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك
المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فيظهر الفرق بين
الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني
او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح تصوره عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا
كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة
او مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى
الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب هو اشتغال

ادائه

فقال كنفس وجوب الثمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة ح

اي بخطابه مهتدا ح

يعني انه يشير اي عند تحقق السبب كالاداء اشترى له شيئا

رد لكلام صاحب الكشف وقد يجاب عنه بان المراد بالفعل الذهني انه امر عقلي لا وجود له في الخارج لا انه يشترط في اشتغال الذمة به ان يتصوره من عليه الوجوب او غيره يدل عليه انهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو امر حكمي يعرف بحكمه وهو انه لو ان بادئ ذمته لوقع عن الواجب ح

اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه
ان للفعل معنى مصدريا وهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر وهو الحالة المخصوصة فلزوم تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا في المال لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء
فالوجوب في كل منهما صفة لشيء اخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود
اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة
المخصوصة التي هي الصلوة والصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها منهم
غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن
غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه
الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الا
من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع
وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب
اليه جمهور الشافعية ان القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما
يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب
بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يعتبر التغيير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام
العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر ان ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان
يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمها الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو
لزوم ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان
مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم لعدم الخطاب **فان قلت** ينبغي ان لا يكون
صوم المريض والمسافر اداء للواجب اتيانا بالمامور به **قلنا** بعد الشروع يتوجه الخطاب
ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله**
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به لانه يكفي نفس الوجوب على
ما ذهب اليه بعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء لما ان المطلوب قد يكون نفس
الفعل فيأثم بتركه ويفتقر الى القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه
يكون وسيلة الى وجوب القضاء فيتوهم حدوث الاشتباه صرح بذلك فخر الاسلام في
شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب علة الخطاب وقوله لما

جود

اجيب باختيار الشق الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل الخ ممنوع بانه انما يكون غير معقول او غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما مر صوا وسيصرح به نفسه ايضا عن قريب ح

خنيار

اي في الزمان ح

قال ابن صدر الشريعة هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان لزوم الايقاع هو وجوب الاداء فلا فرق ولا كلام فيه لاحد

يعني سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلقه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة صح

نر

الوقت للسببية صح

لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت
والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب
هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الخطاب وهو المطلوب ولقائل ان
يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان نفعل في حالة النوم مثلا
وليس كذلك بل هو مخاطب بان نفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب ان نفعل في الوقت
او في ايام اخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان المطلوب
صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن
المامور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان
يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض نوم تقبال المشركين اذا
بدو قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا
قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمتنع صلاحية
الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب ايقاعه يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب
داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستند الى السبب
ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء
هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب انما يكون الفعل بمعنى الايقاع
فيكون نفس لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان الوقت
لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع
الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب لئلا يلزم تأدي
نية الفرض في الاداء ولا ينقضي بالتاخير من اول الوقت واما السبب فكل الوقت بعد
ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب
على السبب وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين
فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت
لزم تقدمها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود
جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية
تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد تعين الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا للصلوة

الاتباع صح

في بيان ان السبب
بعض الوقت لا كله
ما دام الوقت باقيا

الصلوة في اخر الوقت بعد ما صيرها واللازم باطل بالاجماع ولا اخر الوقت على التعيين
والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب **فان قلت** هو سبب لنفس الوجوب
لا الوجوب الاداء **قلنا** لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا
لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء وبه يفيد الشروع ثم لان الاصل
في السبب الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد
المنقضي **فان قلت** المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به **قلنا** نعم الا
ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا مسببا بواسطة فيعتبر
الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية
الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون
السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال **قلنا** لان فيه تخطيا من القليل الى
الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل
به **فان قلت** فان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية فمن اين الانتقال
والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه واياما كان فلا انتقال **قلنا** لا نسلم انتفاء السببية
عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به انما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا
لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر
السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء
وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان
لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببيته وفساده بين **قوله** ومدها اي
صلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق
اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا **قوله** قلنا لما كان الوقت
كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول والثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع
جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق ان يشغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي
يعرض على ما وجب كاملا كما في الفجر او ناقصا كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان
بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى
كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت لاحتراز ووجه
تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا
بلا انفصال التيقن يشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت

النظر ان السؤال على قوله وان لا صح الاداء الخ لا على قوله وان
وجب في الوقت لزم تقدم وجوبها اي تقدم وجوب ادائها
فالنظر ان يقال في السؤال لا للاداء وفي الجواب لا خلاف
في ان الاداء الخ الا انه يلاحظ في قوله والا لما
صح الاداء الخ ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه
وفيه منع الا ترى ان وجوب اداء الزكاة انما
يتحقق بعد الحول مع صحة الاداء قبله كما من فليتامل
ح ملخصا

اي وان لم يتصل الاداء بالجزء الاول

اما اندفاع الاول فلان الموقوف على الاداء تقرر السببية
لا نفسها والوجوب الذي توقف عليه الاداء لا
يتوقف على تقررها بل على نفس السبب فلا دور
واما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع
ليس نفس السببية بل تقررها فلا يلزم عدم تحقق
السبب ما لم يشرع ح

اي على ما ذهب اليه المص وفخر الاسلام من ان الفساد
وقوع بعض الاداء خارج الوقت واما على ما ذهب اليه
البعض من انه وقوع بعضه في وقت الكراهة ففيه فساد ح

وانما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعضها اداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل
الغروب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اداء لاشتماله كما ذكر في طريقة الخلاف وعرف من ان المذهب
هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب والعشاء فاتم بعد خروج الوقت
ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا القضاء ممتنع في العصر
دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في
الجملة بخلاف الفجر وبان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وانما
جوز المص تعليله نظرا الى ان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على العامل
متعذر عنده على ان تعليل الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال
اعتراض الفساد بالعزيمة وذهب بعض المشايخ الى انه ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء
ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع في كل جزء الى اخر الصلوة سبب
لوجوب الجزء الذي يلاقيه ويحل الاداء به وعلى هذا لا يرد اصل السؤال في العصر الممتد
لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص **قوله** ولو لم يؤد فالسبب كل
الوقت في حق القضاء وفي حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** وجب القضاء بصفة
الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة **فان قيل**
السبب هو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك **قلنا** لما صار دينا في الذمة
ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه
تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت التحلية وبقيت سببيته فكان الوجوب
ثابتا بسبب كامل وهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر كذا ذكر شمس الائمة
وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل
الفاسد الصحيح **قوله** ثم وجوب الاداء يثبت اخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل
جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اداء
واتيانا بالاداء او الواجب بالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب
على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع
ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا
قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط
من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا اي اختيار فعل تيسر رفقه وليس
ذلك بتعيين جزء بل لانه تيسر الاداء بل المراد الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في

في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان
الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف
قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة
الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي
المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع انه يجب في اول الوقت وفي الاخر
قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط
بفعل احد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب واحد معين لكنه
يسقط به وبالاخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت لانه يزداد بازدياده وينتقص
بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار وانما التعرض
بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية لا يتكلف **قوله**
ومثل هذا الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها
لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان لا ظاهر ان من هنا شرطية فيكون على
السببية اول **قوله** والنسبة الصوم الى الشهر كقولنا شهر رمضان والاصل في الاضافة الاختصاص
الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص
الان وجود الفعل الاصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب
انما الوقت واما الخطاب فللاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم
المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند
الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بما
عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم
بصومه فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما
هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول فيه لئلا
يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم
جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض
في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت وايضا قوله صلى الله عليه وسلم
صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما ثبت بها وهو شهود

القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب

مخصوص
وهو ان يقال المراد بالدخول ههنا الدخول على وجه
وهو ان يكون الامساك الشرعي مقارنا لجميع اجزائه
بحيث لا يكون ازيد ولا انقص منه وظاهر ان الدخول
في التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية ح

الشهر بالجهة للتعيين بالنية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان
امكن دفعها الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله**
وكان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه
لما رخص كان وجوب الاداء ساقطا فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر كغيره في حق ادائه
وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه
يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل **قوله**
وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل
على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض
الوقت بتصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم **فان قيل**
كيف جاز ترك الدليل الثاني بالجملة **قلنا** لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق
عنه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب اخر **قوله** في هذا الكلام
نظر جواب ان الكلام في المريض الذي لا يطيق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز
واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة
في المبسوط ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض
الذي يطيق الصوم وكان يخاف ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله يقع عنه الى قوله
وهذا ابتداء تفريع اخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح
المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان
الامر المتعلق بالفعل في محل معين ان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه
اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد
الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة
ما يستحق عليه سواء قصد به التبرع او لا اذا وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق
في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير واذا وهب كل النصاب
من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة **فان قيل** ايتاء ما في درهم الى الفقير بنية الزكاة
لا يصح عند زفر فكيف يصح بالهبة **قلنا** المراد هبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي
والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وسلامة
عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل

العبد فكان وفيما بعده عايدا الى الامر تجوزا وان كان للشعر حقيقة ٥

ب

اما على فقير واحد بعد اخذ ما قدر ما وهب له اولا او على فقرا ها

لا يخفى ان التقييد به لزيادة ... لمحل الخلاف والا
فالاجير المشترك ايضا يصلح نظيرا فان الخياطة
الحاصلة من الخياط المستأجر في الثوب المعين
تكون واقعة من جهة ما يستحق عليه من غير التزام
نية انه من جهة ما يستحق عليه ح

قوله او الكلام الزامي فيه نظر لانه ذكر في
تمام الاستدلال على مذهبه فلا يجوز بدليل
هو ليس بقائل بصحته فالظاهر اللائق بقواعدهم ان
يقال في الفرق بين ايتاء ما في درهم الى الفقير بنية الزكاة وبين هبته اياه حيث لا يصح الاول
عند زفر خلافا للعلماء الثلاثة ويصح الثاني اتفاقا ان التمليك يقارن الملك عنده فلم يوجد
صرف الزكاة الى الفقير بنية الزكاة واما الهبة فلا يشترط فيها الاعطاء للفقير كما انا
قالوا الغنا حكم الاذا فيعقبه ح

الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويميزه عن العادة الى العبادة باختياره
فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان **قلنا**
معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة بان يكون صوما متعينا لا صوما اخر والامساك
بوصف القربة لا يتحقق بدون العزيمة النية اذ لا قربة بدون القصد **فان قيل** فاذا كانت المنافع
على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم اخر **قلنا** العدم مشروعية صوم اخر
في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض
بان الامساك اختياري لا جبري انما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام واما هبة النصاب
فانما صارت صدقة بما ذكرنا من جهة انها عبادة تصلح ان تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى
بها وجه الله تعالى لا العوض من الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد حصل باختيار المحل
ومعنى القربة لحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع **قوله**
وقال الشافعي لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم
تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكا على قصد القربة للعبادة
المفروضة بلا اختيار العبد او الجبر في تحقق ذات وصف العبادة اذ في العبادة ولهذا يختلف
ثوابها فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا
منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما
تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض
الصوم بنية التطوع او واجب اخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم انتهى كلام
الشافعي والجواب انا نسلم وجوب التعيين لكنا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق
النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا
انسان تعين هو للاحضار والطلب لا يقال نحن ههنا لم نشرع في الوقت الا صوم
الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول **فان قيل** كما يكفي
في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر
كما لا ينادي زيد باسم عمرو **قلنا** لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون
الوصف ولغى ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان
على الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم **فان قيل** الوصف ههنا لازم ضرورة انه لا يوجد الصوم
بدون الوصف ولم يوجد شيء ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة
انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف بل وان تغايرا بحسب المفهوم فهما

قال الفاضل الشريف المطابق للمقام بالانسان اذ لا يعني اسم الجنس على العلم والنبط الا بعد القصد به وتعيينه لمعين ح

واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الاخر قلت اللازم احد الاوصاف لا
على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف
اخر كما الفرض ههنا ثم انها او صفات راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان
الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو
نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قيل نية الفعل اعراض عن الفرض للتنافي
المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلنا الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد
لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة
يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله اياه وثبت
ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله
تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجه فعله الى الله وحده فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام
من الله فبنية النفل او واجب اخر لا يسقط الفرضية الثابتة في تعيين الله تعالى لانه
لفظ ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس
باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا اخر ظنا فاسدا قوله فيفسد الكل لعدم التجزي الى
لا يقال اصح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودية فيفتقر الى صحة جميع
الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادة احوط قوله والنية
المعترضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر او الاجزاء متعسر وحرج فلا
من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك من طلوع الفجر الى الغروب ولا نظر لمن
عزم على الترك فيعتبر استدامة كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى اخرها وانما
النية المعترضة في خلال الصوم فلا تقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشيء
انما يعتبر حكما اذا انعقد حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب
انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعتبرة في الزمان المتقدم المقا دنة
لبعض اجزاء اليوم محققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء
اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن
جميع الاجزاء فلان تصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل
لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن
ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان العدم على النية

حاصله التزام صفة الجبر في وصف العبادة بناء على
ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لانه
ينبغي تادي كل فرض بنية اصل العبادة فالصلاة
لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا
قول لم يقل به احد ح

مع الاشتغال بما هو اخر منافية للصوم
كالاكل والشرب والوقاع ح

النية المتقدمة فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم
بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا لما كان المقتضي يجعل ما ينا تقديرا فكذلك
الاتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه
من حيث كونه صوما مجموع الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن
بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول انعقد قبل ان تقترن النية وبعد الفساد لا يعود
صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر
صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان للاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف
النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل وهو الاكثر ليصح الاقتران به في حكم الاقتران
بالكل قوله والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتبار الاكل
والشرب في اول النهار والقرب فيه خارج مخرج العادة ولا مشقة فيه وابتداء كمال
الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التأخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في
حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على العام لا
على القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه
كالعام في موضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يبنى عليه الاحكام بل هي كثيرة
في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص
بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار تركنا الكل الى الخلف وهو الاكثر
وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا لان الاقل مقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان
المراد بنصف النهار هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى
غروب الشمس اما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار
انه لو نوى قبل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي
قوله خلافا للشافعي المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل
بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول
اليوم ينال ثواب صوم الجميع كمدرك الامام في الركوع قوله ومن هذا الجنس يعني النذر
صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة
ان الوقت معيار لا سبب لانه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم
حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب اخر لان تعيين وقت

اعترضه الشريف بان هذا الجواب الاول من الثلثة عين
ما اراده بقوله اولا وحاصل الجواب الثاني تغيير
مصادرة لان ما اورده اولا منشأ الاشكال فذكره
بعينه جوابا مصادرة لا تخفى ح ملخصا

له

كثر

قران ليكونه صح

فيه بحث لان الاصل ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولا يتعدى محلها فكان الواجب ان يقتصر جواز
التأخير بيوم الشك وبما اذا نسي او اغمي عليه
فلم يمكن جوازه واما بعد زمان محافظة وقت الصبح فعام
تحقق جواز التقديم يعتبر عاما فالاولى في الجواب ان يقال
الضرورة المجوزة لتقديم النية ليست معينة له بل مجوزة
للتأخير ايضا بل اولى حيث يوجد حقيقة النية متصلة
بالعبادة في التأخير حقيقة والنية المتقدمة انما يعتبر
اتصالها تقديرا ح

فيفوت الصوم صح

غلب

لان الانسان قد ينسى النية
مع العذر ويعرفه
ابتداء كما قد
يشتبه عليه
راس الشهر
ويهوا صحابه
وقد تطهر المراة
من الحيض ولا
شعر الا بعد
انفجار الصبح
وكذا الصبي
قد يبلغ في
الليل ولا يعلم
ذلك الا بعد
الانتباه وكذا
الكافر قد يسلم
في الليل ولا
يعلم وجوب
الصوم عليه الا عند وجود النهار
واذا ثبت المساواة بين التقديم
والتأخير في الحاجة واندفاع الحرج
وجب الحاق التأخير بالتقديم تحصيلا
يؤدي الى الحرج المدفوع بالنص ح

المنذور انما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل
حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الاخر فلا
ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى **فان قيل** قد قيدوا النذر في امثلة القسم الثاني لث
بان يكون مطلقا غير معين صح
بالمطلق خاليا عن الوقت وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم
انتقل الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا
خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا لما
قسمنا به انه فلا تنحصر الاقسام بالاربعة **قلنا** ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه
معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان يشبهها بالقسم الثاني
في تعين الوقت وقد بينوا حكمه اقتصروا في امثلة القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون
له شبه بالقسم الثاني فقيدوا المطلق النذر بالمطلق لا نفيا الوقت في المنذور المعين
شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير ذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون
شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه
دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه
عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط وانما النفل
جواب سؤال تقديره ان عدم تعين الوقت او كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار
فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي
اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفة الا
ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في
غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي محتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نيته
ما هو من مشروعات الوقت ومتعينا له انصرفت اليه والا فلا فيصح الفرض والنفل والنذر
المعين بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج
فان وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما النسبة الى
الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة انه اي ان الحج لا يستغرق جميع وقته اجزاء وقت صح
الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم
وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى
في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لو قوعه في الوقت الا ان عند ابي يوسف يجب
مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة
يجوز منه

قوله صح
القسم الثالث
القسم الرابع

جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان
لا يفوته فان عاش ادرك من اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في
وان مات تعين الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال **فان قيل** كلا
في هذه المسئلة اشكال من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول يجب ان يحرم
تاخيره عنه على قول ابي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسيع وجاز التاخير على قول محمد ان وقته جميع العمر
فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع
التوسيع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظاهر الحال
في بقاء الانسان لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا يأثم بالتاخير لو مات في العام الثاني
فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو
المعيارية عند ابي يوسف والظرفية عند محمد **قوله** احترازا عن الفوات يعني
ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الفوت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما ظهر
في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعيين رمضان للفرض
فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله**
لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال
الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر
بان يكون في وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب
الشمس واذا لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا **فان قيل** اي فرق بين الدليلين
قلنا الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم
المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون
له شبه بالمعيار فتدخل فيه الا ما ذكره في ضمن الشرط البعيد كما ينبغي **قوله** فصل في
ان الكفار مخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في بيان
الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله لانه اهل لادائها فكان اهلا
للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع
التي هي طاعات الله وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا والزمناه الايمان بالله لما كان
اهلا لادائه ولوجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع لشرط تقديم الايمان لانه راس
اسباب الاهلية لاحكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل

الصلوة
تعين
والثاني
اي بعدم كونها مقدرة بالوقت على عدم المعيارية
فصل في ان الكفار مخاطبون

بما ذكر خطاء بان الصلوة مثلا صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة
الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمة هو
ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة
هو شرط في التكليف لوجوب ادائها ام لا ثم صورة المسئلة جزئي من جزئياته
وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الاخرة متعلق
بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد
اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم
وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر لا
يخاطبون بالاداء لاحتمال السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام
وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حالة الكفر ولا في عدم وجوب
القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكر في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو ليعذبهم بتركها كما يعذبون
بترك الاصول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد
الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله تعالى ما سلككم في سقر
الاية اورد الاية دليلا على انهم يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة في الاخرة على ما هو
المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال
بل على ترك اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على
ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين فرضية
الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل **فان قيل**
لا حجة في الاية لجواز ان يكونوا كاذبين كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين او
كانوا مسلمين ثم ارتدوا ونحو ذلك او يكون اخبارا عن المرتدين الذين تركوا الصلوة حالة
ردتهم قلت لا اجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما
كان في الاية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات
المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا يختص بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم
الدليل على الفرضية ثم ان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل عليها مع ان
المعلق بالشرط هو الامر لا الاعلام لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادات لنيل

فيه بحث لان ظاهر هذه الترجمة يشعر بان كلية المسئلة
باقية على الخلاف وليس كذلك بالاجماع اذ لا خلاف
في ان مثل الجنب والمحدث مامور بالصلاة على ان هذا
مع نقد صحته آيل الى ما ذكره المص فلا وجه لقبول
هذا ورد ذاك ح

كالصلاة والصوم فانهما يحتملان السقوط بعذر
كالاكراه واما الايمان فلا يحتمل السقوط اصلا
فيخاطبون باداءه ح

الفضاء

في اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة
ولا يجب على تكذيبهم فهو

قيل قد نقل
شمس الائمة
عن ابيه
ولكن
ح

قوله كما في قوله تعالى والله ربنا الخ فان التمثيل لترك التكذيب
العقل بقرينة قوله في الجواب وترك التكذيب انما يحسن
اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة فهنا
بحث لانهم كذبوا بقوله تعالى بعد هذه الاية انظر كيف
كذبوا على انفسهم ح

قيل العمومات الواردة في فرضية الصلاة مثلا واردة
في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والا لم يقع
خلاف وبالجملة الكلام في ان تلك العمومات هل هي
شاملة للكفار ح

فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل الشرط
وهو الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام ايضا قبله بلا عدم
تكليفه الى ما لا معنى لتعقيبه الاجابة وبالجملة عدم
الاعلام على تقديره الا جابه يستلزم عدم الفرضية
لان اعلام الفرض فرض ينبغي ملا حظه و

تقديره

لنيل الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على الترك
فالكفار ان توصلوا الى المامور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم
الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وانه منقوض بالامر
بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب **فان قيل** الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف
يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع الا يرى ان السيد اذا امر العبد بتزوج اربع لا
يثبت الحرية بذلك **قلنا** ليس كذلك بل ثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة
فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف
جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار
ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادة واما الجواب
عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة على ترك العبادة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب
الاداء في الدنيا او لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة
على ترك اعتقاد الوجوب على انه **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف
اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند
الشافعي انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان
الاية هو عند الشافعي محمول على الموت على الكفر بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن
دينه فيمت وهو كافر الاية وهو مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله** عندنا ليس معناه انهم
لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو التحقيق ان الخلاف
ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لا يقال
انه خرج بقوله ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم
من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة **قوله** فصل النهي هو
قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن الفعل استعلاء و
الخلاف في انه حقيقة في التحريم او في الكراهة او فيهما اشتراكا لفظا او معنى كما
سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا
عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على انه
القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق ونعني بالشرعي ما يتوقف تحققه على
الشرع والحسي بخلافه والمراد من مثل الصلوة والزكاة والبيع ونحو ذلك
تحقق المكلف منه غير توقف على الشرع واجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس

قال الناصر الشريف هذا اجيب عن هذا التقضي بان الايمان ضد الكفر
والاجتماع واذا جاء الحق زهق الباطل فقصر اهلا لنيل الثواب
بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانه ليست منافية للكفر فلا
تصير الكافر اهلا لنيل الثواب بل يجب وحصول العبادة
مع بقاء الكفر ح

ما لو اوجب
المراد
اوليس
صحيح
ب قال الناصر الشريف هذا الجواب ليس بصحيح
الا انا يؤاخذ على تركه فالمؤاخذة بلزوم الوجوب
وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع فيا دى على
ف وهذا الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى

تمام

محمد النهي

بلغ ولله تعالى الحمد والمنة قراءة ومعالجة

الفعل لمانع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرع وزيف بان الشرع ح هو وصف كونه عبادة ونحو
ذلك فغي المحسنات انفس كونه وصف الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع
ففسر المص بما يكون له مع تحقق الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها
الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا يحكم بتحققه
كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على الميتة يحمل وان وجد الفعل الحسي من الحركات
والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي كون القبح لعينه اشار بلفظة الا
الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو
راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه
لذاته او لجزئه او بواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما
بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل
الشرعي الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال
الشافعي بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام او لا فالحاصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن الا
في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في نوع
العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيما ثمن حكمنا بارتفاع
الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم
الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل الدليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره
فذلك الغير ان كان مجاورا فصحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند الحنفية باطل
عند الشافعي وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب
عليه الاحكام وعند الحنفية صحيح باصله لكنه لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه
قوله قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل انما ذكره محمد في باب الرد على من زعم ان الطلاق
اعز السنة لا يقع لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم النحر انها انما يكون او عما لا
يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه
يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على
الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب باامتناعه عنه بخلاف النسخ فانه لبيان ان

المتوقف على
صح

فانه لا يترتب عليه الاحكام وهذا في الحسيات
بخلاف النهي في الشرعيات فان القبح فيها
اذا كان بوصف لازم لا يلحق بالقبيح لعينه
بل يترتب عليه الاحكام واما القبيح لمجاور
فيترتب عليه الاحكام فيها لكنه حرام في
الاولى مكروه في الثانية ح

فيه بحث اذ يلزم على تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق
الصحة بحسبه حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحيحا
باصله ووصفه فلا معنى للنهي مع ان الكلام في الفعل الشرعي
المنهي عنه فالصواب ان يقال لكنه يفسد بوصفه لعدم
الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول المص وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه فليتامل ح

ونفس الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كان المعتبر في الامر
وجوب تصور الامتثال في المستقبل ولهذا قال بحيث اذا اقدم على الوجود ح

ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام
الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية
دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجد ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع
من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك
فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه
الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما تسميه الشرع صوما
وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد في
البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع من اصحاب الشافعي ان وجود الفعل
الشرعي يا بين بفعل العبد وباطلاق الشرع وبالنهي امتنع الاطلاق المشروع فلم
يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد
مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار واما صيرورته عبادة فالى
الشارع ففي يوم النحر لما لم ياذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من
العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص
بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم
شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه
حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال
وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اي المعتبر في الشرع
لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم
النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء
وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب
عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا تقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب
وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا
المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي
جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح يقتضي النهي
لكنه لا يصلح الالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي
وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة

اي حاصل كلام الخصم الترديد وقد يجاب بانا نختار الشق الثاني سوى لحقه الثواب
فان الصحة لا تقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالريا
لانه صحيح مع عدم الثواب فيها واما ما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط
القضاء فلان الصلاة التي ترك فيها واحد يسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل
الاثم بترك الواجب واما موافقة امر الشرع فلانه يحصل بالنظر الى الوصف
الذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب اما ترتب الاثار عليه
فلظهور ترتب الملك على البيوع
الفاسدة ح

والبيع ونحو ذلك فلا خلاف فيه وانما الخلاف في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط
القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان
النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة **قوله** فيثبت على الوجه الذي ادعيناه ان
النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان فلا بد من رعاية الامرين وذلك بان
يحمل على القبح لغيره ولا ينافي الصحة فيكون محافظا على المقتضي وهو القبح وعلى
المقتضى وهو المنهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه
وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض
سلموا اذ ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى
عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها لا تصح لا انه قال
تسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه
يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي
والجواب انه ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ الماتي
به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه
يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالعرض لا يكون
من جزئيات المأمور به فقولهما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه
لذاته واما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع
لو اتحد ههنا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه
غصبا كالسيد اذا قال العبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه
فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء قبيح قبيحا
لعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود
اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء
لامر خارج عنه **قلنا** لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من
قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام اليه فيتجه **قوله** فعلم من هذا قد سبق
بيان ذلك في الحسن **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في
نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه **قلنا** هو جائز الا ان مطلق
قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه
لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء

الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا
بها مطلقا الي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المأمور به **قوله** وانما الوا
وهو ما يكون حسنا عنده لذاته ومامورا بالعرض فلا يتادى به المأمور به مطلقا لانه يقتضي
الحسن لذاته **قوله** وعنده اي عند الشافعي الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات او بمعنى خروجه عن السببية
للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في
ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما
النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا **قوله** لان صحة الاجزاء
والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء
في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا
لازما للمسيحي **قوله** كالبيع بالشرط يعني بشرط لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه
نفع او المعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط والنهي
راجع الى الشرط فينبغي اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة
فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في
هذا المقام **قوله** والربا اي وكالبيع في الربا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر
الربا بمعاوضة المال بغير جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان
الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان و
لهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة
الات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح الثمن
لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي وتجري
فيه الشح والضنة **قوله** وصوم هذه الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فا
لا بطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على وجه القربة وقهرا للنفس مخالفة هواها
وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات
باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به
ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة

طعن في كلام المص يعني ان جعله لا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وقد يجاب بان ما ذكره حقه من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذي جعله وصفا لازما او مجاورا هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا

وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اي عن جزئه داخل في مفهومه وبهذا اندفع ما قيل لا نسلم ان
ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي
الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا
يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق
قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا في ابدال الصوم ادل دليل على انه لا يكون
منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث
وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب الضد الاصلي للاصلي الاول
دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي
هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك
الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث بمنزلة الاصل فيبقى الصوم
في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكون
صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي لامر آخر
عن ضيافة الله وهي تتبع فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى لو قالوا لو
صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن
عن ابي حنيفة كما لو قالت لله علي ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد
يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع
والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين تم وهذا
كما جوزوا بيع التمر الذي اتت به الفارة لامكان ايراد البيع على التمر
دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما قوله واما الصلوة فيشير الى
الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم
دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل
الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم
من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا

للصوم هو

ودع على ظاهر الرواية يصح النذر مطلقا والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة النذر في حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط الاداء فلما علقت النذر بصفة لا تبقى بها اهلا للاداء لم يصح بخلاف النذر في هذه الايام فان القبح وصف لها ولهذا لو صام في هذه الايام خرج عن العهدة الا انه يفتى بالافطار فيها والقضاء في وقت اخر ح

حاصله ان كل جزء من الصوم صوم وهو في تلك الايام محظور فايجاب المضي يقتضي تقرير المحظور بمحظورات اخرى وليس كل جزء من الصلاة صلاة وان كان عبادة والصلاة هي المحظورة وفي ايجاب المضي تحصيل الطاعة وهي الاجزاء الباقية من الصلاة وتحصيل معصية وهي ما يحصل بعد تمام الصلاة المنهي عنها مع صيانة المودى عن الابطال وفي رفضها ترك الطاعة والمعصية وابطال المودى فترجح جهة المضي على جهة الرفض ح

يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا
محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو
حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه
فيه للاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم القضا
بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود والقعود لا يسمى صلوة
ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي
عليها فيكون المضي في حق المضي امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل
تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية والامتناع عن المعصية
اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي
ابطال عبادة فترجح جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي
فيها فيلزمه القضا قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات
واما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا انعقاد لها في هذه الاوقات صلاة كانت او
صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفا
انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار قوله
وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن
هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن
بدون الثمن لانه مبادلة المال بالمال على التراضي والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون
ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف
الثمن قوله وانما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام قوله
وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته
اذ لا نهي ههنا لان قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون
الشهود وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محله لا لصحة النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال
ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي
عن النكاح اما شرع للحاجة ضرورة بقاء التناسل وبالنهي تثبت الحرمة وتنتفي الحل
اجماعا فتنتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها فلا

رضت

اجيب عنه بانه اذا لم يكن الوسيلة ايضا اصليا تعين المقصود بالاصالة للركنية والوسيلة لكونها آلة وكيف يكون ما ليس بمقصود بالذات في شيء ركنا له نعم لو اقتصر على قوله لانه وسيلة ولم يذكر قوله لا مقصود اصلي لورد الاعتراض فتامل ح

نفي بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم
اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح مح

البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض فانه لم يبطل لظهور اثره في الاكثر بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع شرع
لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية
لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون
معصية الا اذا كان المنهي لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل هذا السؤال نقض
على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على
ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار
وسفر المعصية فعل حسي قد نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب وباستيلاء
الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة ومسح ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه
المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان لا يجعل السؤال ابتداء
اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه
لغيره وكلما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم
ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور
منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق
والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة النكاح والبيع اعتبرهما الشرع شرعا
وخصوصيات لا حسيات بمنزلة الشرب والزنا ولئن اورد في هذا المقام كون كل من الزنا
والشرب موجبا للحد على تقدير استقامة ما ذكرنا فالجواب عن الطلاق والظهار كلام
على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع
وتنبيها على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من
احكام الظهار والاثار المطلوبة ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما توهم نقضا للقاعدة
قوله فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي
ان لا توجب الاحكام المذكورة لانها نعم اما الملك والرخصة فظ واما حرمة المصاهرة فلانها
من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله
نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون قوله ثم تتعدى
منه اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء
والامهات الا انه ترك في حق التناسل ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية

يعني قوله لانه اذا ورد الخ

يعني ان بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانه ح

اي النتيجة الاولى من القياس المذكور الترتيب

البعضية في حق ادم عليه السلام صريح بذكر امهات النساء وتتعدى حرمة الاطراف بالاب والام
منع تخصيصه بالاب والاجداد والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا
الى الاب وكذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا يحرم ام الزوجة
او جدتها على اب الزوج او جده فان قلت هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه
البعضية ثم وجه تعديتها على اب الزوج الى الاصول الجنبة قلت بان ماء الرجل يختلط في الرحم
بماء المراة ويصير شيئا واحدا وثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة
واصولها فان اصل الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان
جزء من كل واحد منهما قد صار جزءا من الاخر اذ الولد بكماله مضاف الى كل منهما فكان كل
منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فثبتت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة
التناسل وفي حق ابنها لاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاعمام
قوله والاسباب معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم
يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو مما لا يتصف
بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام اذا زنى وولد منه فتحي حرام لا يقال هو مخلوق من ماء امتزجا
امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال صلى الله عليه وسلم ولد
الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لامتزاج الما
وانغلاق الولد لكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا صالحا ومن ولد
الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا تجز
ولد الزنا جميع الكرامات التي تستحقها ولد الرشدة من قبول العبادة وشهادة تزوج
قضاء وامامة وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قلت لو كان ثبوت الملك في
المغصوب بناء على ضرورة الضمان سلما المغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع
الغاصب ولم يسلم الكسب قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان
على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه شرطا للحكم الشرعي هو وجوب الضمان
المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات
اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا للحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان قبح في
نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال الملك للاصل
مقتضى ملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة
التي تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط القضاء بالقيمة والولد غير مضمون

فيكون من قبيل علتنا تبنا وماء باردا والمراد بالاسباب اسباب الولد
كالنكاح والوطي والتقبيل والمس عندنا خلافا فالك فهي راجعة اليه
والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ح

حاصل السؤال ادعاء اتصافه بالحرمة ح

اي الامتزاج والفعل والمحل والمعنى افسق الثلاثة
الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد من تخصيص
الحديث بمولود معين بقرينة الحال فقيل بهذا الجواب عن هذا
لان الحديث عام فان اضافة الولد الى الزنا يشير الى كونه شر
الثلاثة لاجل الزنا فكلما وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة
وكونه غير شر فيما يشاهد لا ينتقض اي لا يكون شر اذ كان الاعمال
بالخواتم فانه امر الاخرة امر مبطن لا يعلمه الا الله تعالى بل معنى الحديث
ان حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلاثة الرجل والمراة
والشيطان او ان الوالدين لهما نسب الى ابائهما وليس لهذا
نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار ح

مقصود ان الغصب من حيث كونه ح

في هذا الكلام مناقشة لان ما ثبت شرطا هو الملك لا بدل
عليه السياق وما قبح في نفسه هو الغصب ح

بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوايد المتصلة والكسب فانه تبع محض نثبت
بثبوت الاصل فان قلت هذا بدل الخلافة كما في التيمم لا بدل المقابلة كما في البيع فوجب ان لا
يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة
ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه
وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء
قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال
وههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف لا يدخل في ملك الموقوف عليه .
فان قيل فينبغي ان يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني امتناع
اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ان الغرم بازاء الغنم فلا
يترك الا عند الضرورة كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله او هو اي ضمان المدبر
في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون
الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك
في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند
احتمال الاعتاق شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كما في المدبر
وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه
لعينه فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان
النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق
العبد وعصمة اموال الكافر ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء
فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموال المسلمين كمن لم يبلغه الخطاب من المؤمنين
في زمن النبي فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان
يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى
جواب اخر وهو ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وتقديم استيلائهم
واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم
يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حال البقاء فصار
بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد
قوله وسفر المعصية لم ينه عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوزه على ما سبق قوله فعل

لان قيام البدل شرط فيه كالثمن مع المبيع وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل ليقوم الخلف مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة ح

اي ملك المغصوب منه في عين المدبر لانه لو انعدم لزال لا الى مالك اذ لا يمكن ان يدخل في ملك الغاصب صيانة لحقه ولا نظير له ح

كما اذا اعتق العبد مثلا بيع رجل فاعتقه احد ح

يعني ان الاستيلاء فعل ممتد جعل حكمه في حالة بقائه كانه من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء وقع على مال غير معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار الحرب كما اشار اليه الشارح بقوله كانه استولى الخ ح

فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس ليس الخلاف في
المفهوم للقطع بان مفهوم الامر بالشيء يخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظ
للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين
اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فيقال انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له
عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال الاخرون ان النهي عن الشيء
نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده
فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم
من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم
بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن
غير ذلك من الاقاويل على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به
ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا ضد المنهي عنه مثلا اذا
تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء
اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود و
الاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما
تكون من حيث انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب
حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب
الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا
الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا
مما لا يتصور فيه النزاع قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن
وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان
فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن
في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطي اخر
فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي
وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب
ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج اخر
ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما تري من الاقراء من العدتين
وعند الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف

فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس

لا لفائدة في التقييد بالمعين

واحد عن معاني الى

وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان
من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر
بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد تحقق السبب الى انقضاء
المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق
ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والنكاح ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك
تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج و
التزوج مرجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمي العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت
على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف
ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشخص في زمان واحد بفعلين متجانسين كما في
قوله والمامور بالقيام تفريع على ان المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما
فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان
حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا تبطل معناه
لا تفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة
ولا يبطلها **قوله** المحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا
فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار
ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا يشتمل الرداء والازار
فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس
شيئا اخر او لا وعدم الترك مفوت للمقصود لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من
ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوها لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو اللبس
بغير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود
تفريع على الاصلين مما سبق وذلك ان السجود على المكان الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون
مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا تفسد الصلاة عند ابي
يوسف وعندهما تفسد بناء على انه مامور بدوام التطهير في جميع الاركان فهي
باستعمال النجس في محل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو
فرض احترازا عن الخلاف لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته
خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس

بل لكونه ضد المامور به ع

الجماع ع

جبا

اللام للتعليل الا ان صلة التفويت حينئذ محذوفة والتقدير بمفوت المقصود بالنهي وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر اظهر ع

النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان
حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه يجز
فان النجاسة تعتبر وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض لضرورة افتراض الزم تصييرها
صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا تقوى هذه القوة ثم لا
لطف للابهام في قوله انه المتيسر لكل عسير **قوله** الركن الثاني في السنة وهي في اللغة
الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد هنا
ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القران من قول ويسمى الحديث او فعل
او تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه
بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع
وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله الينا اعني الى الانتهاء في المبدا وهو السماع او المنتهى
وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا
خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السنة
كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر بابا
قوله فصل في الاتصال **فان قيل** كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل
ايضا يتصل بالطرق المذكورة **قلنا** لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف
الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر على
مقتضى كلامه ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى
عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وهذا احتراز عن خبر قوم محصورين واشارة الى انه لا
يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او
اربعين او خمسين او سبعين او اكثر من ذلك بلا دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند
المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر في كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم
على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور يجوز توافقهم على الكذب لغرض من الاغراض
لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط
في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما
مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى فلانتفاء التواتر وحصول شرائطه في كل عهد
ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة لم

هو

يخفى

مبحث السنة

غ

١

فصلا

قيد به لانه لو كون رواته قوما لا يحصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون رواته قوما يحصل العلم بخبرهم ع

طؤهم

اي لانه احاد والاصل كما في التحرير قال ابن امير حاج في شرحه لان اليهود وقتلوا في زمن بخت نصر حتى لم يبق منهم الا ايام فمات شرط التواتر فيه وهو استواء الطرفين والوسط ولان ما يكون القاطع دل على كذبهم فيما نقلوا فيه نقلوا والخبر انما يكون متواترا اذا لم يكذبه قاطع اه

عقلية صح

المتواتر

يحصل لنا اليقين حتى نقوم البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق
الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم
واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان
ما اتفقوا عليه خبر ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن
تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من انفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية
كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك
الا بالاخبار ثم حصول العلم المتواتر ضروري لا يفتقر الى الحجة والى تركيب الحجج حتى يحصل
لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات .

وجه الاحسن هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التأويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المص فانه يحتاج اليه ح

فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع
ليس الا نفس الآحاد فيجوز كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين
عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين
نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كانا ضروريين لما كان بينهما فرق وايضا الضروري يستلزم
الوفاق وهو منتف فان المتواتر للمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في
الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم
الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة والامتناع في اختلاف
انواع الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا
يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يوجب

المشهور

علم طمأنينة والطمأنينة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك زيادة درجة
يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها
واشار اليه بقوله تعالى ~~ابراهيم عليه السلام~~ حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس
عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله
صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظ ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول
والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد
حكما دون اليقين وفوق اصل الظن **فان قيل** هو في الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه
في الاتصال بالنبي ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد **قلنا** اصحاب النبي تنزهوا

الصدق
تنزهوا عن وصمة الكذب اي الغالب الراجح في حالهم ~~الكذب~~ فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي
ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمأنينة
وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث لا يحتمل الكذب لانه
دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلاثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر
لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر
الواحد اذا لم يكن راويه الاول منزها عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمأنينة وان دخل
في حد التواتر كما اشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل
دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى
انه يوجب العمل دون العلم وتردد الخ قوله ثم ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
على استلزام العمل العلم فذهبت طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم و
العلم على نفي الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على ثبوت
اللازم والمص منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه لانه اعتمد على
ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على
ان العلم قد يستعمل في الادراك الراجح سواء كان جازما او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل
على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
وذلك لان لعل ههنا للطلب لا يجاب الامتناع الترجي على الله والطائفة بعض الفرقة واحد او
اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان
قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ولزم
تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني
والمجتهد فيه مساغ ويجاب على ان كون لعل للايجاب او الطلب محل نظر ثم قوله كل فرقة وان
كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة واما السنة فلانه صلى الله عليه
وسلم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال
هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب فقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه
بالاكل ولانه صلى الله عليه وسلم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي علم بصدقهما على انه انما يدل
على القبول دون وجوبه **فان قيل** هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون الخبر الواحد
حجة وهو مصادرة على المطلوب **قلنا** تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت

صلى الله عليه وسلم

والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتوز اجماعهم على الكذب صح

خبر الواحد

بالانذار
المتفقهة
الطائفة
ولهذا الدليل توجيه اخر وهو ان الله سبحانه امر الطائفة المتفقهة فلم يكن
وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص مطلقا
حجة لم يفد ح
وقد يجاب بان كل ما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد لكنه
يدل عليه في حق المجتهد بالعموم او لانه في العمل المظنون فكذا الانسان
بصدق متعلق بالاجماع ولاشتماله على دفع الضرر المظنون لانه
في المجتهد عند غلبة ظنه بصدق الراوي به الا انه لا يحب الضعف
للمقلد اسهل حصول الخبر المقلد فهنا
سنة للمجتهد فاذا كان عنه ح
لزوم صح وسلم
اولى الشهرح

قوله بطريقه اذ يجوز ان يكون للاباحة او الندب
او الارادة مطلقا او يكون حالا من ضمير ينفروا الى
ناجين حذرا لهم ح

قيل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعي انه يوجب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يخصص بهذه المصادرة وانت خبير بان دعوى وجوب العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهاد ديانة ما لا يكاد يصح لجواز ان يؤدي اجتهاده الى غيره ح

كذب صح

زيادة درجة صح

خبر التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وتمامه
بالاجماع وهو ان نقل الصحابة عنهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دلت سياقات الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل
من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق
قوله والاخبار في احكام الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم
تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب
والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق به عمل من الفروع
وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق
الى حيث لا يبقى احتمال الكذب اصلا بل العقل يشاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا ولا يجب القطع بالتفصيل عند اخبار العدل
بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاد في باب الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة
ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد
بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد
القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة
وهو معنى العلم وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاد في احكام الاخرة انما توجب عقد القلب
والجزم بالحكم وفي غيرها العمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بالمقابلة في كل منها قوله
فصل حاصله ان الراوي اما معروف او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه تقبل
سوا وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل او لا فيرد واما المجهول
فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا
بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او برده فيرد او نقلوا او سكتوا
عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا ما
يقبل والا فلا قوله وحديثه يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه
سوا وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك موجب
القياس وذهب اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة
فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان
ثبتت بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان

الحسين

صح

وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب صح

اي تفاصيل مراتب الاخرة وفروعها وليس المراد من الفروع الاحكام الشرعية لانها لا تتصور في الاخرة ح

اي الامور المجملة كالحشر والصراط والعقاب ونحو ذلك ح

قال الفاضل الشريف جوابه ليس كما ينبغي لان كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته مع غير ملاحظة المحل هل يفيد علم القلب ام لا فتخصيصه باحكام الاخرة غير موجه معروف بالرواية

اي اعترض المص على الوجه الثاني

فصل في تفسير حال الراوي

ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني
وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المص على عدم تقدم الخبر بوجهين
الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة
في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته
التي يتعلق بها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان
المتيقن بالاصل راجح على المحتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون من خصوص
الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس
اكثر نوع من الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة
القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت احاده غير متواترة فيكون اجماعا قوله لكنه
اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصول
بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس
في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود
ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان
من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي
وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء المتأخرين لفظ المحدث بالرواية والتدوين واما
ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه
وقد نقل صاحب الكشف بانه يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس
من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس
نقدا بالقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب اعلى ورجح
العمل بالقياس وهو قوله فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب وقد يجاب بانه
لا عموم في الاية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي
يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز
ان يخص بالخبر والقياس قوله كحديث المصراة من صريت الماء جمعته والمراد الشاة
في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري
سمينة فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر ويروى احد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير

صيغة

لما

الظ

التي هي اللبن

الحلب

النظر بن ثلاثة ايام للحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه الاية وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين **فان قيل** فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان تكون ملكا للمشتري فيثبت بها الضمان بالمثل او القيمة ولعله انما ضمنهم قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المص وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر نافي للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المص في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه الاية **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث وحديثين **فان قيل** عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاخبار الواردة في فضائلهم **قلنا** ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن راى النبي سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** بروع بفتح البا واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عندهم وذلك ان المهر عندهم لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضا القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطا والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا للكتاب والسنة **قوله** قال صلى الله عليه وسلم خير القرون قرني **فان قيل** وقد قال مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره فكيف التوفيق **قلنا** الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة بعضها خير من بعض بشرف قرب العهد بالنبي ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله صلى الله عليه وسلم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الاخر

علية كسلام مح

ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة وأوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة مح

جواب عما يتوهم من ان حجية القياس ليست مجمع عليها ذا ده بعضهم بقوله فاجاب بما حاصله ان اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي اتفاق اهل قرن واحد مح

هذا ليس بكلام حسن كيف وقد نبههم اعلى من انه يكون منهم غير عدول وكانهم صحبتهم للرسول صلى الله عليه وسلم عدلا لا يابهم ومن العجيب جرابه عن قول القائل بل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الايات والاحاديث مح

فصل في شرايط الراوي

لا يمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن مشاهدة الوحي وظهور المعجزات وبالتزام طريق السنة مع فشا البدع في ذلك الزمان **قوله** فصل في شرايط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بانه لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا منع القاضي من عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات التي تدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة وتطفيف الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفا في شمولها للاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا بقيد الرجحان على ما صرح به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو منه هنا في الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر لكونه معارضا للكتاب او الخبر المتواتر او المشهور او لكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر عن ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي لم يشافه الصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الروايتين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره وان يرسله اخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يروي الا عن عدل **فان قيل** فاشتراط اسناد غيره باطل لان العمل بالمسند وطريقه فيلغو المرسل فيستغني عنه بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا **قلنا** المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية امر توقف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات

فر

سلام

نص

نبين

لعله الراويين

خبيد مح

المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون
بالقبول بانه لا ئنه او حديثا لم يعتمد الا على انه فوق المسند ولولا ارسال الصحابي وقبوله مع وجود
الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو اسند لا نظن كذبه
على من روي عنه واذا لم نظن به الكذب على غيره يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي
وهو معصوم اولى وقد عرفت انه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه
لا يرسل الا برواية عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل
جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير
الذي حمله هو اي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع
جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطة بالرواة وكيفية الاتصال ونسبته
الى العدل ليخفف الحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس بجرح المسند لان
الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل
ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمعه عن عدل وقد
يدفع بان امر العدالة مبني على الظن والاجتهاد فربما ظن غير العدل عدلا **قوله** الا ترى انه
اذا قال اخبرني عدل ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة و
حدثني من لا اتهم الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان والله
معلوم مشهور **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا
وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب ولا
لمكان لقوله احفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير
متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا الكلام
كلام الله ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو نظيره **قوله** وكحديث القضاء بشاهد
ويمين وهو ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب
وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر للاستشهاد مجمل
في حق ما هو حجة فسره برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما
يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلك اقسط عند الله الاية نص على ان ادنى ما تنتفي
به الريبة هو هذان النوعان وليس بعدهما ادنى الثالث انه ذكر المعهود وانما انتقل الى ما
ربما يتبع لا بالاجماع والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث
وكان قوله تعالى ذلكم اقسط الى ان تكتبوه وادنى في معناه اقرب الى انتفاء الريبة على ما هو المذكور

المذكور في التفسير **قوله** رد كرني المبسوط ليس المراد ان ذلك امر اشتد عنه معاوية في
الدين بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد روي فيه
الحديث الصحيح بل المراد انه مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه كما
المروي عن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي
ايضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين
المدعي وعن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من محدثات معاوية
قوله وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف
نقل عنه قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا
متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره
فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام
قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب
ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم تكثر لكم
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما
خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خصص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يفيد
قطعا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مخالف لعموم قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده
واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وحكي عن يحيى بن معين انه حديث وضعته
الزنادقة وايراد البخاري في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف
بالرواية **فان قيل** المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو
قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله صلى الله
عليه وسلم لا يرث القاتل وقوله لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين
على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد
واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع الرطب بالتمر وهو ما روي عن سعد
بن ابي وقاص ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف
قالوا نعم فقال اذن لا اذا لما ورد هذا الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا
دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن
حتى قال ابن المبارك كيف يقال ان ابا حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا

حد كذا في المبسوط ولا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة مطلقا لفوات وصف الانبات ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله صلى الله عليه وسلم جيدها ورديها سواء اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لاختلاف الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كما في الترتيب والعنب فان قيل بعد تسليم ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا الممنوع ان العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر قوله واما كونه شاذا عطف على قوله واما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي او الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما اخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او السنة او الخبر المشهور قلنا جعله قسما اخر باعتبار انه يحتمل كلاما وترجم مع احتمال المعارضة القضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن ربما حصل قلة الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية ورده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن انس الا انه اضطربت رواياته فيه سبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو اثاره فبالغوا على الترك فخاف انس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي صلى الله عليه وسلم لانه كان صبيا وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روي عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روي انه سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وربما انا

لانه كان يقف خلف الصف لكونه صبيا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم او لكونه خادما له صلى الله عليه وسلم ح

عورض هذا بان عبد الله بن مغفل لما سمع ابنه يجهر بالتسمية في الصلاة قال اياك والحدث في الاسلام فاني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر فكانوا لا يجهرون بالتسمية وهكذا روي عن انس رواه البخاري ومسلم وهكذا روي عن عائشة وعلي وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر كان في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة ايضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية او جهروا للتعليم ح

الثاني وهو انقطاع الخبر المعارض بسبب اعراض الصحابة فانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال ما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق ق

غير هذا الراوي والا فهو متمسك به لا محالة قوله الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير متابعة الشرع والمراد المبتدع المائل زح الى هواه في امر الدين فان يؤدي الى ما يجب الكفاية الكفاره كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الروايات لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل رواياته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما لا يؤدي الى الكفر او الفسق قوله فصل في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي ام لم يكن والمراد خبر الواحد وانحصر المحل في الفروع لان عمال الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين قوله واما اخبار الصبي فان قيل لابتنائها ان ابن عمر اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فتقدم ويجاب اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا معا فاخبراهم قوله لتمكن الشبهة قد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق ق بالدلائل القطعية وانما لم تثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تندرئ بالشبهات ولا مدخل للراي في اثبات ذلك قوله مع سائر شرائط الراوي ز يخرج الصبي والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج مجلس القيدين بعد نفي كلاهما فانه قوله صيانة لحقوق العباد يعني شرط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة وقوله وكان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا تثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد لما لفظ الشهادة فلا ينبئ على كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حاكما بالغا فيكون تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد

لابتنائها

في محل الخبر

صلى الله عليه

ثم لان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يقاوم البرآء

الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه **قوله** والشهادة بهلال الفطر

فيشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن فيه اثبات للحقوق التي

فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس لتزويد نفع المستقة بخلاف الصوم

وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من ان هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر لما فيه

من حظوظهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام الا انه يخفى

ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم فيه اظهر مع انه يكتفي فيه بشهادة الواحد **قوله** وما

ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة

والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في

كلام السرخسي ومحمد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز

ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير لهذا فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا

ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان **قوله** فان المتعارف لا

يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه

وكيل فلان وماذون او اخبر بان فلانا وكله المبعوث اليه جعله ماذونا ولان الانسان

قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات او لاخبار العزل وكما في ذلك

وظاهر عبارة القوم مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون ان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط

يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان اي الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه

فضوليا يشترط اما العدالة او العدد على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاختلاف انما

وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم

يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم

العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان العدد تاثيرا في الاطمينان ولانه

لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل

ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا

نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وعندي انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة

عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرءة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في

هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه وصاحب الكشف جزم

باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به نقض في رعاية منهم عدم الالزام

ذكر القيد صح

الالزام فيقول رعاية للشبهين نقول بالاكتفاء باحد الامرين اي العدد او العدالة **قوله** هو

الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروءاتي

ونحو ذلك والمناولة ان يعطي المحدث كتاب سماعه بيده ويقول له اجزت لك ان تروي

عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان

كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا

كانت رخصة **قوله** وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة

والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه **قوله** وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه الا مجرد

علمه اعتماد المقتدي على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود النظر في الخط

عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ

الدائم مما يتعسر على غير النبي لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام

وذكر في المعتمد ان الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في

هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك **قوله** وديوان القضاة هو المجموع

من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان للمجمع الحاكم **قوله** لقوله

نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في

الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص

بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره

على تادية تلك المعاني بعبارة تروى له كقوله الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في

الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بان معنى

الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما روي عن الصحابة امر النبي

بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير اتفاقا **قوله** فما كان

محكما اي متضح المعنى بحيث لا تشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به

فخر الاسلام لا لما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب **قوله** كحديث عائشة

تدبيقال ان غيبة الاب توجب ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد

عند غيبة الاقرب وان عمل اي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز

انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك

قوله عن الزهري عن عائشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة **قوله**

لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ودة سمي به لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل

مبحث كيفية السماع والضبط والتبليغ

التذكر

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم

مبحث الطعن

قوله

لطول مدة استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم رد
رواية ابي بكر وعمر انه سلم على راس الركعتين او لان نسيان القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا
بدليل اخر وكلام النبي انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام
الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد
لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة
وهو متاخر الاسلام وقد رواه عمران بن حصين وهجرته متاخرة كذا في شرح البديع
قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه فان قيل ان اريد النسبة
الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد به ما هو اعم من ذلك فلا
اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام
المصنف يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم
فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف
وقيل ان ترجح احدهما على الاخر في الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالخبر
قوله ويكون جرحا عند ابي يوسف لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع لكون احدهما
مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في شيء لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان
من النسيان والخفاء فان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وانفا عدالة كل وضبطه تعين ان لا يرتفع
بالشك قوله ولم يعمل عمر وعلي فان قيل ان عمر نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي
ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ المرء لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان
المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك ولا اقتصار ان نقصه اعرابي
رقع في كوة في المسجد فقهقهت الاصحاب بحضرة من كبار الصحابة وامر النبي اياهم باعادة الوضوء
والصلوة ليست اخفى … في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي رواه عبادة
بن الصامت قوله فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح
او راويه متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة الاصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين
لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل
يقبل لان الغالب حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح وبمواقع الخلاف والحق
ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف اضافة لذلك يقبل جرحه المبهم
والا فلا قوله والميل الى … منها ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال
والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك قوله فصل في افعال النبي صلى الله عليه وسلم يعني

الركعتين مع انه انكر الخ صح

انظر ان المراد بالهجرة الى المدينة وبهذا القدر لا
يكون دليلا على ان حدوث الامر المذكور انما كان
بالمدينة كما يتبادر من السياق اللهم الا ان يراد من
الهجرة الهجرة عما نهى الله تعالى عنه من الكفر فيكون المراد
به ايضا تاخر الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر
في التهذيب انه اسلم ابو هريرة عام خيبر سنة سبع
من الهجرة ح

قوله فصل في افعال النبي صلى الله عليه وسلم

يعني الافعال التي لم تتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح
له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي تقتدي به بمعنى انه
يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا ينتج حصر المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز الاقتداء بها
ولا الصغائر قوله وواجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة الينا متصف بذلك بان
يجعل الوتر واجبا … مستحبا او فرضا والافعال الثابتة عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى
ان فعله واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطأ على ما سيجيء قوله وهو فعل من الصغائر
رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلة من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب
الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم
ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير عن قصد قال السرخسي اما الزلة
فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد
الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه
عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله فعله
المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا
او مخصوصا بالنبي فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل
بالنسبة الى النبي والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او نتوقف في الاتباع ايضا وحاصل
الاخرين الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا
واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة عن الفعل وندمهم عليه فيكون حراما او
فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا ندمهم لعدم علمنا بالحكم
في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد نقل على الاول ان المراد بالمتابعة يجوز ان يكون الاتباع بالفعل
وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة
بل هو حقيقة في القول كما مر وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز
الترك ولا نسلم انه متيقن وانه ثبت اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى
الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد
مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد بالاباحة المعنى المصطلح ويثبت
بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما

القصد صح

والاختلاف

بحث الوحي

النبي الله اليه بلبس الملك او غيره والجماعة بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا
وحيا لانقطاعه عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا يجوز عمن لا
العجز عن دليل لا يحتمل الخطا ولا عجز بالنسبة الى النبي لحضور الوحي القاطع واشار الى
الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا تقديره فهو كمجتهد قاطع لا احتمال
كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز
له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه
حكم الله تعالى واللازم باطل للاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما تاخر في جواب
سؤال بل اجتهد فيه وبين ما يجب عليه من الجواب ثم اشار في تقرير القول المختار الى
جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط للاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي
زمانا واستدل على المختار بحجج اوضحها الاول وجوب الاجتهاد عليه للعموم قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبيا كداود وسليمان ولا قائل بالفرق الثالث
وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل
من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس
انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب
الوجوه وتخيير الراي اذ لو كانت لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برايهم كان ذلك ايذاء واستهزاء
لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رايه اولى واذا جاز له العمل برايهم عند عدم النص
فرايه اولى لانه اقوى قوله ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص الا
ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان ودعا الى ما دعى اليه كابراهيم للوط
وهرون لموسى كما كان الاصل فيه الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى
فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص لا يثبت العموم في الاماكن والازمنة والامم
قوله وبما ذكروا اعتبر تخصيصا لاصول ونفع لما اورده القرين الثاني من اختصاص الاثنين بالاصول
دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم ما لحقه النسخ فلا نقتدي به ويكون مغيرا له
لا مصدقا اجاب بان النسخ ليس بتغيير بل بيانا للمدة فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الا ابقاء
وانتهى لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا صلى الله عليه وسلم واختلف في غيرها محل الخلاف ع قوله
قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة
قوله واما التابعي اذا ذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ظاهر الرواية
ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة

بحث شرائع من قبلنا

ع هكذا في بعض النسخ والصواب كلوط لابراهيم كما يدل عليه قوله تعالى فآمن له لوط الا انه يجعل الاول تبعا للمتبوع [illegible] تبعا للتابع ح

بحث تقليد الصحابي

باب البيان

في الراي ببركة صحبة النبي وذكر السرخسي انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما
الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند
الشافعي لا يعتد به قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو بيان العام والخاص
والمشترك ونحوها انما صرح بانه في الكتاب والسنة لانه تقدم ذكرهما واخر ذكر البيان
اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو اظهار ع
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المص وحصره في بيان الضرورة
وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبطه وبعضهم
جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع
للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي
ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة
لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سبق فليس بيانا وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص من بيان التغيير لانه اخر ذكره لما فيه من التخير و
التفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان
للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للمدة قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشيء
من جملة الكلام ومراده بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم
الكلام بدون اعتباره مثل واتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون
مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الى ما يفهم من الكلام صح
اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد
دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه به لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء
لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا فقد يجاب
بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض
الموارد فيكون تركا لظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس
فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة
كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام
الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله ولا يجوز

بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانهم سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب صح

[illegible] لا يرى انه لا يجوز ان يكون الا مجملا [illegible] المخصص الاول [illegible] عليه الصلاة والسلام [illegible]

بحث لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة

تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي انه
نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا
اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول
على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض
قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي
والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض اصحاب الشافعي لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت
الخطاب **فان قيل** فما فائدة الخطاب على تاخير تقدير البيان **قلنا** فائدته العزم على الفعل
والتهيؤ له عند ورود مجمل البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل
فانه لا يفهم منه شيء اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب
بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قراءته وتكرر فيه حتى
يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير
لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح
ولو سلم فبيان التغيير لا يتراخى اجماعا فلا يراد عمومه دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام
وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان بمستقل
فبيان حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا
حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور
بقوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي عليه السلام التكفير
معينا بل قال فليستثن او ليكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا
كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين ح وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص على انه
لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا **فان قيل** قد روي ان النبي قال
لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء
الاية فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا بايام **قلنا** الجواب عن الاول
ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني
ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق
كل ما اقول اني فاعل غدا بمشيئة الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول
ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح بحرى نية الاستثناء

منه

المجمل ح

مراده

في

هذا ظاهر في المشترك واما في المجمل فلا اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان المجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا ان يقال ان المجمل يعلم منه قبل البيان انه له معنى من المعاني وان لم يدرك واحدا بالقدر يكفي في المقصود ح

منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز انفصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا
فان قيل بيان التغيير على تقدير الانفصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
والا لما كان تغييرا الجواب انه لما وقع في كلام الشارع حمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي
وذلك بان لا يجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكتا
عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل
الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة **فان قيل** فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت
معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات
الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه لولا كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تعزيرا
يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير واختلف في التخصيص بالكلام المستقل
انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص
بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ
عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء
على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء و
الصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم
بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى
ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في
كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلالا
بقصة البقرة ولا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال
انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها
للبقرة المامور بذبحها والقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد ودبان الامتثال انما حصل
بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر
اللفظ ولهذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم
ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم
كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر
بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل
جميعا لانه لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب

فبعد ذكر تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير

ح

دون بعض بشرطه كقوله طلقي نفسك ان دخلت الدار فانه ليس للايجاب اولا وليس بتغيير بعد التحقق بل هو كما عرفته ح

في

مطلب في التخصيص بالكلام المستقل

واستقلالا وبيده والا تنتقض بالشرط

اللهم الا ان يخصص اشتراط المقارنة بالتخصيص الاول او يجعل قولهم يجوز تخصيصه من الشافعية وتبيان المشابهة ح

مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة ح

هر

اطلاق

بقرينة مطلقة ولا يحكم بعرف اللفظ كاف في العلم بالواجب الزيد دانما وقع في التفصيل والتعيين
قوله في قوله تعالى لنوح فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا
وانثى وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك لان ما لغير
العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم **فان قيل**
لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعري هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين
باللغة ولما سكت النبي عن تخطئته فالجواب انما اورده تعنتا بطريق المجاز او
التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى
ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لرفع
احتمال المجاز لا لتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص
بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي
بين التخصيص على الاستقلال وعدمه واثبت المحققون من اصحاب الشافعي على ان
الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد من الاستثناء
مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص كذلك
بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم
ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ
الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا
الى القسمين ثم يعرف كل واحد على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز
في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء
هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك الى المنع من الدخول لانه
ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن
تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج بعد لان التناول باق وان اريد
بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صونه عن الحد وانت خبير بان تعريفات
الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو
الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن
سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل
والطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها تقصر للعموم ونقص الشيوع على ما هو مصطلح العام

قوله صح

طعن على المص
حيث جعل التغليب قسيما للمجاز

بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان
تغيير وانما افترقا في جواز التراخي بناء على عدم

فصل في الاستثناء

لك

ت

يرد عليه ان هذا وان دفع تقرير المص الا انه لا خلل
بالمقصود لان اولوية استعمال الحقيقة نصلح للعدول عن
المجاز فكانه استشعر بهذا السؤال فضم اليه قوله على ان
الدخول الى اخره لدفعه لكن فيه ايضا بحث اذ للمص ان
يقول بعد تسليم ان الدخول والخروج مطلقا ما ذكر
لا شك ان ارتكاب مجاز واحد في تعريفه اولى من
ارتكاب مجازين كما في تعريف الجمهور على ان
الدخول والخروج صارا حقيقتين عرفيتين في كون
الشيء من جملة متناول اللفظ وعدمه ح

الشافعي **فان قيل** يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى وغير ذلك **قلنا** ان يجوز
تناوله لصدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا لا يتحقق
كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى ثبوت الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما
البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس بخاف عنه
وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان
ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه منع البعض وبيان من حيث
انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفية عمله قيد بسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل
من جهات قولك لزيد علي عشرة الا ثلاثة اثبات الثلاثة في ضمن العشرة ونفيها صريحا ما
الجواب ان كيفية عمل الاستثناء على ثلاثة لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم ثلاثة الاول ان العشرة
مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة افراد فتناول
السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج
منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة موضوع
بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة **قوله** مع
فرق اخر هذه مسألة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي
نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت
الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه ينفي
حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء
يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة
ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة
عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع
لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها
ليست علي فلا تلزم الثلاثة للدليل المعارض لا لان الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فا
بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كما في التخصيص وقد لا
ينعقد لحكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد
الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات الشيء مع مخالف اللفظ
اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص
في مدلوله لا يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل

وسواء العشرة مجازا عن سبعة والا ثلاثة قرينة ح

قضا

ضطرارا

ع

المسكوت عنه
سو

جائزا

المص هذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم العشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز قوله اوقبله عطف على بعد الحكم اي اطلق العشرة على العشرة افراده ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله حجة قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد ان يراد بالعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لانه يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما تعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعي في الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وبين المبنا ولما ذهب المص الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معنا القول بالمذهب الاول واجعلها حججا على المذهب الاول تقريرا لاولى انه سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم بالجملة وتعقد الكلام في نفسه لانه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض هو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة ان اهل اللغة اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود الباري ووحدته فيكون فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل ينفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر وهذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد ثبت ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط على المذهب الثاني فلانه انما تعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان المجموع المستثنى منه والمستثنى والا الاستثناء عبارة عن الباقي فلا حكم

حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول قوله فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله لو كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منه الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المص من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الصرف وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قوله والجواب الجواب عن الحجة الاولى ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اجزائه قال ولو صح اي لو سلم ارادة المجاز فالاصل عدم المجاز فلا نصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا

قال الفاضل الشريف هذا منظور فيه لان القايل بان المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة له كيف يسلم رجوع الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع الخ ففيه انه لم يجعلوا في اذانهم كاد لا علامة ان المراد بالاصابع هو الانامل فيكون معنى قوله الا اصولها لغوا اذ شرط الاستثناء المتصل ان يكون بحيث لولاه لزم دخول ما بعده فيما قبله اما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الا اصولها لكان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو اخرف اذانهم اشتهر

فيه بحث لان ما ذكر جوابا عن الحجة الاولى بطريق المعارضة لكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذكره ولا بعد فيه لان الحكم كذلك كما في المعارضة

اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام منفيا عن ماوراء المستثنى
وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه
لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه
حقيقة واثبات ونفي بحسب الاشارة على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا
ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء
نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن
الشق الاول الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب
الاول لا على الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما مر من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا و
بالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام
المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول
بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا نفيا ولا اثباتا
وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من
النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اذا اخرجت من العشرة ثلاثة تعلق بالعشرة المخرجة منها الثلاثة
الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز
اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم
بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر
من غير عكس كما في قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن
الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء
حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي اطلاقا على سبيل المجاز لانك اذا قلت لفلان علي الف الا عشرة لم
يجب العشرة كانه نفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل العدم لبراءة الذمة
قوله وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يجوز
ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة
اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور
صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملتصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة
وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما

عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء اخر غير
مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما تفرد به
كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا
نزاع لاحد في ان من حلف لاكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا
اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على
ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين
بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة الا بطهور
على معنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب
الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا في حال اقترانها
بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا
طهور لانه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد و
الاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوات
فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر
فان **قلت** معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم
المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز
كل صلوة ملتصقة بالطهور **قلت** المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد
الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة
في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك
الحال فانها جائزة كما تقول ما جائني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لما تبين من جهة
ان الحكم على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان
تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا يرد عليه شبهة فضلا
عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور
هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة
على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي فيجب في الاستثناء ان يجعل ذلك
الموضوع بحيث لا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور
فانه ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوة اذ نقيض السلب الكلي الايجاب
الجزئي كما في جائني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم القائلون بعموم النكرة

انما فما عدا استنكرة او بعيد وخروج عن كلام العرب ولكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضر موت فاما غير مركبة منثورة بعد استثنا العدد فلا استنكار فيها لانها باب التسمية بما فيها ان يحكي حكاية كما سموا تابط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما سمي بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفا في ان مثل عشرة الا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وانما النقص بمثل الجمع حيث اعرب في وسطه فهي غاية الفساد لان ابن الحاجب قد اعترض عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المصنف والحاصل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثنا حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى على احد دفع فيه اختلافا او يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفرد مستعمل في معانيها الافرادية ثم فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلاثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فيجري القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغني الحق شيئا والمحقق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجاز عن السبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شيء من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم والسبعة بعشرة على خلاف الملفها او قيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانها اليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة في مثل عشرة الا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع لما من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع واحد كما يتصور على انه يعبر عنه بلازم مركب والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة او تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر ثلاث واربع وثلاث هي حتف المتيم المشتاق والمراد ثلاث واربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة ونصف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى الحد وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي اطلوا بها

بها المذهبين **قوله** سنبهو الاستثنا بالغاية حيث قالوا ان موجب الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم منه انها الغاية فصار كلام الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثنا المفرغ للقطع بان مثل ما جاني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد **قوله** بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثنا يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو الفرق بين المذهب الثالث والاول لانه يفيده بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيده اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العدد وغيره وانفيا مبني هذا الكلام على ان الاستثنا من النفي اثبات وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت انه وانما يختلف باختلاف المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثنا الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاحتجاجات الاربعة والاولى ما قال علماء البيان في افادة ما والا مثل ما جاني الا زيد ان الاستثنا موضوع لنفي التشريك بمعنى انه لا شركة للمستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي اي قصد الى الحكم على ما بقي من الافراد بعد الاستثنا من غير قصد الى اثبات او نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثنا ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا او على تقدير السكوت عن الاستثنا لا تبعا و حكما لان الاستثنا تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة مهجورة شرعا فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيه الاقرار قصدا فيصح استثنا الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد

حقيقة شرط الاستثنا

انه اراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو المخاصمة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول المجهود وهو انه مجاز عن الجواب الشامل للاقرار والانكار فيجوز استثنا ابهاما ان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود فلان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند ابي يوسف فلا يصح استثنا الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثنا الاقرار او الانكار فيثبت بالخصومة نصا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وللقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا ثم لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه قوله مسئلة المستثنا ان كان بعض المستثنى منه فالاستثنا متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثنا والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثنا فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المص محمول على ان الاستثنا اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة قوله وقد اورد امثالا لظان الاستثنا في قوله تعالى اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المص وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه عن حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى

مسئلة الاستثنا نوعان متصل ومنقطع

الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج ممن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص بان المستثنى منه على تقدير انفصال الاستثنا ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثنا المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في ذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة اصلا كان او لا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضا الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة وقد شرط الاستثنا المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثنا وهو مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يتناول زيدا على تقدير عدم الاستثنا وان اريد الثاني او الثالث فلا يصح الاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لان الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوت الحكم وكيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا نظر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق

توجيه لكونه الاستثناء متصلا ح

[illegible]

القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة
اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب نفس الخارج كما يقال الخلق امر كل شيء الا ذاته وصفاته
ويمكن الجواب بانه لا فائدة في الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى
من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد من قال
بعدم دخول التائبين في صدر الكلام ومع لا يرد اعتراض المص لانه لا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج الفاسقين منهم في الحكم الذي
هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجري من المحكوم عليه يجري
من غيره كما يقال الكرام بلدتنا اغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج
عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من
القاذفين والامر بالعكس فتعين ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في
جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة
الذين تابوا والا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا
لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد اللتيا والتي يكون الاستثناء مفرغا
متصلا لا منقطعا قوله مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل متعاطفة بعضها على بعض
بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند
الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى
التفصيل ومذهب الحنفية انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة
من الاستثناء متصلة به منفصلة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار
ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانفصال عما [illegible] لبيان
بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من
غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء
الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى جملة
واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرها والمص اثبت الضرورة من
جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد من مغير
والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر فلما كان ههنا مظنة ان يقال
الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد تشريك الجمل
التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم مع ان وضع العطف

قال الفاضل الشريف اذ الفائدة الجديدة التي تحصل عند المتصل ما هي في المنقطع وفي الاستثناء [illegible] هذا المراد ح

ودلالة ما يفيد المنقطع على [illegible] المقرره

التائبين صح

ورود الاستثناء عقيب جمل مسئلة

بيانه ان ثبت استقلال الثانية عن الاولى بالاعراب عنها فللاخيرة والا فللجميع ح

العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم
اولى قوله وصرفه الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الخصوص جوابا عن اية وقع فيها النزاع وكثر فيها
الكلام وهي اية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون
واستدل انه مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا
مع انها كونها معطوفة عليها الظاهر انه ينبغي جعل جملة اولئك هم الفاسقون عطفا على جملة
ولا تقبلوا لاتفاقهما في الاسمية [illegible] الاخبارية ظاهرها الاستثناء في ثبات الحال القاذفين وجريمتهم عن
صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا انشائية طلبية مستوجبة جزاء القذف ورد
الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم فيه بعدم الفسق ولم يسقط
عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان
عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده في صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث
اذ لا نزاع لاحد في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله تمام
الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعي بل ظني فيعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا
واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط
الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مستقلة
غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى ان يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة
التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم
الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلذا
استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة
بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما تذكر
بالفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل
الواو للجمع في النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض
العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير فلانه غير
الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب
في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا
المحتمل مراد وقد ذهب بعض الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق

فيه بحث اذ يلزم على هذا توقف قبول الشهادة عندهم على الاستحلال ايضا وليس كذلك ح

فصل النسخ

في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم فعند ثبوت الشرط يتبدل ذلك ويتبين انه تعليق تام ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام ان كلاهما يمنع انعقاد الايجاب لان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المآل قوله ولا يفسد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة اللفظ فائدة توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وهو في الشرع

هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد خلاف حكمه ما يدافعه وينافيه فخرج الزيادة المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا المصدر المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ والمذهب انه هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع والمذهب انه هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون قوله واما في حق الشارع فهو بيان لمدة الحكم ... وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاؤه عندنا قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف تصوره لانه مسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في

اعترض عليه بان معنى نسخ التلاوة نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاحتراز عنه وقد تكلف في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بمعنى الناسخية المتعلقة بالاحكام ظاهرا بلا تاويل والتلاوة نفسها ليست بحكم وصرفه نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة بها تاويل ح

قيل من عرف النسخ بالخطاب اراد بالنسخ ما به النسخ واما جعل الخطاب ناسخا فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما انه الخطاب الاول ليس بموجب الحكم بل دليل له والموجب هو الله تع

ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق عنه الى توقيت بل جاز على الاطلاق لا يفهم منه التابيد ولهذا كان تقضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور شرائع الانبياء لاحقة مطلقة يفهم منه التابيد ولا خفاء في ان قوله ما ننسخ من اية الاية لا ينافي ذلك قوله بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى بشرع نبينا وايجابهما الرجوع اليه تقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبينا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فنسخ قوله اما الجهال من اليهود القائلون ببطلان النسخ لشريعة موسى نقلا فتمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا تاثير بالفصل بين السبت نعرفه اما قول النبي فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ لا دائما اشار الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على نقلهم لوقوع فيه التحريف والخلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون النهي عنه مامورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم بل يكون لحكمة خفيت او ظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى للاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله فالمص استدل اولا على ثبوت النسخ بما هو نص حجة على اليهود وعمدتهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن ادم لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى بدليل نقلي لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية في الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة اخرى قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الحكم لتغير الحسن والقبح بحسب تبدل الازمان

والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر بالي القائل ان يقول
الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في
صورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول ولا الثاني لانه قائل بان البقاء
بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا بما لا يرتضيه لا توجيها له **قوله** واما
محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية
والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى الكذب
او الجهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال او هذا حرام والمراد بالتابيد
دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا
لا توقيتا **فان قيل** قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد
يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون نسخا في
حقنا **قلنا** حقيقة التابيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة كما ان رفعه في بعض الازمنة
من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان
قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان
على قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ **فان قيل** التابيد يفيد الدوام والنسخ
فيلزم التناقض **قلنا** لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة
بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد التكليف به في ذلك الزمان كما تقول صم غدا ثم ينسخ قبله
وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف ويتحقق ان قوله صم ابدا
يدل على ان كل صوم شهر من شهور رمضان الى الابد واجب فالحملة من غير تقييد للوجوب باستمراره الى
الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع
الرمضانات داخلة في هذا الخطاب فاذا ما انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا للتعلق
الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب للكل فاصل انه يجوز ان يكون زمان الاداء
غير زمان الوجوب فقد يتعلق الا ابدية والثاني **فان قيل** قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك
من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية **قلنا** من جهة انه حكم بوجوب تقدم
المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها **قوله** فذبح ابراهيم ذهب
بعضهم الى ان ابراهيم امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله
تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به والقول وفديناه بذبح
عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتاج

في محل النسخ

التقييد

واراده البعض مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة

خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد ومن تبعهم فعلى الظاهر من العبارة ان يكون الحنفية من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب المجمع في البديع اذا قيد المأمور بالتابيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور

فيلزم في ذلك التناقض

في شرط النسخ

احتياج الى الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لا منسوخا شرعا وعادة اشتغاله
بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم
ينسخ لكان تركه معصية **فان قيل** قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا التحم
عقيب القطع **قلنا** خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء
ثم لا يخفى ان هذا النسخ من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج
للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فلان النسخ لا يكون
الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتوقع
وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر
بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور والجمهور
انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يوقع شيء منه
كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا
وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع ههنا ولا بيانا للانتهاء وانما هو استبدال وجعل الذبح
الشاة بدلا عن ذبح الولد لان الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في تلقي ما يتوجه اليه من المكروه
يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يصح الحكم
بقيام شيء مقامه وحين قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور حتى يلزم الاثم **فان قيل**
هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد
وجوبه نسخ لا محالة **قلنا** لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة
ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون
حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب **قوله** لا القياس لانه شرط التعدي الى فرع لا نص
قوله فلا نسخ اي بعد النبي لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا
مخصوص بالاحكام المنصوصة **فان قيل** قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر
وقد حجب الام من الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انه انما يحجب بالاخوة
دون الاخوين **قلنا** نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا للاجماع ولا دليل فيه على النسخ
ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلاثة ولا يتم
ذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع
لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد
اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ

صح

التمثيل بحجوا هذه السنة وصوموا غدا اغتنظر بالموقت وليس من مورد النسخ المبحوث عنه لانه يوجب البداء الا ان يكون الحكم قبل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل الموقت المبحوث عنه نظر يدل عليه ما مر من ان الموقت ليس محلا للنسخ وشرحهم هذا محل له

كانه اراد حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكار كونه والتحريم حكما شرعيا

في الناسخ

نسخه

رضي عنه

خ

بخبر واخبار الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله لها ظاهر في انه كان بنا
حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي الاية واشار ابو اليسر الى
ان جهة الزيادة على النسخ حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد المعقد
المطلقة تتناول الابد **قوله** وليس ذلك في تلقاء نفسه **فان قيل** يجوز ان يكون بالاجتهاد
قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله بالاجتهاد في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطا
قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا اسمعتم
مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما
المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس الوحي المتلو
حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ما يتعلق بمعنى الكتاب
قوله فالوا وقد يرتفعان يحتمل استطرادي يعني كما يرتفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى
يكون نسخا قد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا
خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان
الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا قال هذا البحث عجيب
قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من
النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب
كانت تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان
الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور
في انها لا يكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط او زيادة
ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية
والثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعي الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخا
فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ
والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث
يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا
بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة
البيان والتاكيد سواء تعلق بقوله رفعت او ثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم
شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل
الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في

بحث المنسوخ

سادسة

لغة

بانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي ولا ظهوره لاستلزام اجماعهم اولا
على الخطا مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد **فان قيل** لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني
قياسا **قلنا** لان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بلا
هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع
المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي
يجعل منسوخا لا يقال فح يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم
رجحان ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون من اجلى الحجج
فيصلح ناسخا **قوله** والى هذا يعني اشار بقوله ثم يوصيكم الله الى الايصاء الذي فوض الى
العباد ندقوله فمن ... بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير نصيبها المواريث كانه
الايصاء وكذا الفاء في قوله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث
مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد
يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق اخر بطريق
اخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر السرخسي ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية
لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية
لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب
المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا ما يتلى في الكتاب
يعني ان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فاجلدوهما
كما انه قد نسخ ... منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ التلاوة
وان لم يكن قرانا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال
عمر لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القران ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف
نسخ السنة بالكتاب تحقيق يحتاج الى دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة
سوى انه غير متلو في القران وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت
المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القران للقطع بان انه
التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة **فان قيل**
التوجه الى بيت المقدس شرع من قبلنا وهو ثابت بقوله تعالى فبهديهم اقتده **قلنا** قد ظهر
انتساخه بالسنة حين كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه بمكة الى الكعبة **قوله** وحديثا ما نسبه دليل
على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد

اجيب بان المراد

متيقن فيه

لجواز انه يكون ثابتا بوحي غير متلو نسخ تلاوته دون حكمه وقد يجاب عنه

اصول ابن الحاجب وللمص عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل
الاختلاف مع ابي حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور نزاعه وانت خبير بانه لا مواخذة في ذلك
علي ابن الحاجب لما علم من عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثني
والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم
امثلة ثلاثة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا علي ثمانين في
حد القذف الثالث التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق
ثم يقال صم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول معني تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم
بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو توتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف
ولا يخفي ان هذا انما يستقيم علي في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات
فمن صلي ركعتين لم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين
الاخيرين اذ لو اقتصر علي ثمانين جلدا لم يجب الا زيادة عشرين ثم عن اعادة للثمانين
وكذا لو اتي باحد الامرين الاولين اعني الصوم او الاعتاق كان كافيا عن وجوب شيء
اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغير الاصل علي ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه
بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد
ويبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم علي تقدير التخيير
بين ثلاثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور علي تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين
وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم
وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما اعلم ان المثال الثاني اعني
زيادة عشرين علي الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ
عنده لكن لانه حصر خوله في ضابط تغير الاصل بل لانه خص من مذهبه ان الزيادة ان
غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم يلزم استينافه او كانت زيادة فعل
ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين علي ثمانين صرح بذلك الامدي
في الاحكام ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث صار
المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة علي حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه
كزيادة ركعة علي ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل
ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب
علي الجلد وزيادة عشرين جلدة علي الحد في القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة

اعتراض علي ابن الحاجب

حيث قال المص

الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار ذكره في الاحكام وفي معتمد ابي الحسين
انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغيرا شرعيا بحيث لو فعل
المزيد عليه بعد الزيادة علي الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استينافه كانت
نسخا وان فعل الزيادة فصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء اخر اليه لم يكن نسخا
وقال الوجه انه ثم بين واجبين كان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل
ابن الحاجب خلافا بينا **قوله** فانه شرعي ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب
لم يفسره بهذا التفسير **قوله** فرفع اجزاء الاصل قيل معني الاجزاء امتثال الامر والخروج
عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل
لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه علي شيء اخر ليس بنسخ لانه مستند الي العدم الا
فالاولي ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة علي الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير
بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غير
مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلق يعني اذ
الاطلاق معني مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل علي
القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل علي القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت
حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد
يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد
يجب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان الامر كما توهم اي لو كان الثبوت
علي عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا
لان وجوب كل شيء وحرمة تركه تبتني علي عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف
لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يجتمعان في شخص واحد فيكون
فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة علي عدم الخلف
وايضا لا معني لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك علي عدم الخلف فمن اين يلزم
نفي الحكم الشرعي علي تقدير ان لا يكون المتوقف علي عدم الخلف حكما شرعيا **قوله**
وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستبدال اعني سوي بين التخيير في
رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء
بالنبيذ ابطله المص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا علي التعيين وفي
الاستبدال واحد معين وهو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء

جب

ج

صلي

ها

قف

قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب احدهما ولا شك ان الاول مرتفع بالثاني

لانه يلحقه بدون القيد بالعدم الاصلي والحاق الجواز الشرعي بالعدم الاصلي حكم شرعي توضيحه ان المرتفع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وخروجه ان الاجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة المقيد علي ايجاب القيد لان المقيد اقتضي رفع الاجزاء به بدلالة لفظية لا يكون قولا بمفهوم المخالفة وان المقيد يرفع الحكم الشرعي وهو اجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة ايجاب القيد وبهذا التقرير ظهر اندفاع بحث الشارح

قال الفاضل الشريف اجيب بانه اراد انه يلزم بالخلف عن النبي منزلته من مسئلة ونزل ويجوز وجود الخلف اذا التكليف ... علي ... شرعا علي التخيير ... ولا يخفي ان ... الوجوب ... [illegible]

عدّ ... مبالغة ... الصوم والصلاة ...

الا ان للطلب كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستحباب نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب او لا على التعيين **قوله** وقوله تعالى فرجل وامرتان خبر مبتدا محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب انما التقدير فليشهد رجل وامرتان او فالمستشهد رجل وامرتان وهذا على تقدير افادته لحصر الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين وما يقال ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا فيه نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النسا بمجالس القضاء وهذا دليل على ان غيرهما ليس بمشروع ففائدته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك **قوله** فلا يزاد التغريب البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله لا عمال بالنيات والترتيب بقوله ابدأوا بما بدا الله به وبقوله لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يوالي في وضوئه او بقوله هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلوة بقوله لاعرابي اخف في صلوته ثم فصل فانك لم تصل **فان قيل** كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد **قلنا** لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو الصحة وعدمها اذ لا نزاع في انه ليس من ذلك لا يكفر جاحده **فان قيل** فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب **قلنا** لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر **فان قيل** اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل **قلنا** النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع **فان قيل** في كون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي

اجاب عنه جدي في حواشي فصول البدايع بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشي غير واجب ينصرف الوجوب الى قيوده فههنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب ونظيره ان اصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم قال واما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يكون للشهادة قسم اخر فليس بشي لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد عرفا ونزاعا ح

قال جدي في فصول البدايع هذا افسد اما اولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التداين ايضا واما ثانيا فلان الاستشهاد في التداين لتيسر الاخذ والاثبات عند الانكار والتحاكم فيكون المعتبر فيه هو المعتبر في التحاكم والقضا واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان هذه الاية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضا وليس منه سوى الاستشهاد ح

بقوله عليه السلام

قطعي **قلنا** فرض من حيث كونها قرانا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة **قوله** بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة من العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما **قوله** بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي اثما باعتبار تركه النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ **قوله** فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل والانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الراس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد في هذا المقام بالاصل هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزاءه **قوله** ولم يجعل ثلاث اي الواجبات بمعنى انه ياثم تاركها في الوضوء ولا خلاف في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده **قوله** اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتايج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه **قوله** للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال والباقي لك فهو في حكم المنطوق **قوله** بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يجتنب الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحيا وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحال هي الحيا والمقصود ان السكوت جعل بيانا وهي الحيا فجعل سكوتها دليلا لما يمنع الحيا من التكلم وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها للسببية بمعنى للثنا وانما هي تعليل والمعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حالها التي توجب السكوت وهي الحيا عن اظهار الرغبة في الرجال وحتى عبارة المص انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحيا وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا به لاجل حاله في النكول وهذا هو الموافق لما نحن بصدده

البنية

اجيب عنه بانه لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شي في شي كما في قوله فتوى ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير وتاركها ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة فيها اثم لا في غيرها ح

الانسب لاحتمال ان يريد المص بالاصالة الاصالة بالنسبة الى الوضوء ح

في

حاشية

بيان الفرق ...

طل

للحيا عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك اي كونه بيانا ...

من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري
يكون اذنا **فان قيل** يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان
العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة فيه ان منع الرضى
تصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه لا ظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني
ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي المائة مجملة يعني ليس عطف الدرهم
عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا انه
على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اي
تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة اثواب
حتى ان ذكره يستهجن في العربية تكرارا فصورة عطف غير العدد انه يحمل على
اي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل
مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد
او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له
على مائة وثلاثة دراهم مع مانع اخر وهو انه لا يمكن تفسير المائة بالعبد او الثوب لان لفظ على
لان موجب الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم القرض
فلا يتركب الا بما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق
التخفيف **فان قيل** القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز
المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم **قلنا** ممنوع بل
المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف دراهما كان او دنانير او
غيرها وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم على القياس الشرعي لم يكن
قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف
مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير في
مائة وثلاثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله**

الركن الثالث الاجماع

الركن الثالث الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال
اجمع القوم على كذا اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على حكم شرعي
والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او الفعل او القول وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
باتفاق العوام وعرف باللام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وقوله من
امة محمد احترازا عن اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة وقوله في عصر اي زمان من المجتهدين

معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد
اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اجماع جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما ترك
لوضوحه لكن التصريح به احسن وقوله شرعي والحق ابن الحاجب الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب
اتباع اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تاركه لا يستحق الاثم فهو امر شرعي
والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعي زعما منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية
الدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا
كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر
الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والحجة هنا في امور ركنه و
شرطه واهله وحكمه وسببه اعني السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه لا
ان اراد بالحجة المعنى الحسي فكان قال والابحاث ههنا في امور فعلى هذا الاعتبار صح قوله الاول
في ركنه **قوله** ضرب الدرة للجناية روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال وتحدثهم
بهم فاشخصها اليه لينهاها عن ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين واسقطته **قوله** وقد
يكون اي سكوت المجتهد للتأمل ونحوه كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا
او اعظم قدرا او اوفر علما واستقرار الخلاف حتى لو حضر المجتهد والحنفية والشافعية
وتكلم احدهم بما وافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف
ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال
كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع ويسمى الاجماع
السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** في
العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج
والرتق في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل انه لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء
الوضوء وشمول الوجود انه يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة
بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منها **قوله**
وقال بعض المتأخرين وكذا الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل
وهو ان القول الثالث ان كان مما يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا
اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين
كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين عن قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل
به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة

مجل وقم لم يبق منها قول الاحد فان قيل ثم اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل
خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل و
الاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به **فان قيل**
نفي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فتمتنع **قلنا**
الممتنع تخطئة الامة في ما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما الاتفاق عليه نعلم ان عدم القول
بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما يقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث
يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب
الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات او لا يخفى على الناظر المتامل ان القول ٣
هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وعلى الاصولي التعرض لتفاصيل
الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير
معتد به لان ادعاءه باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او
الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لان فيه من خالفه
البعض ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين
دون زوجة وابوين وقال تابعي اخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا
شمول العدم بمجمع عليه وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي
حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء من
الا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا نعم ما ذكر
الثاني انما كتب مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون يتعلق
الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد اخر وظن انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في
الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز
الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم حرمان الجد واما مسئلة الزنا فلا يخفى
ان القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ
لم يقع اتفاق الاقوال الثلاث الا على اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود
فالحمل خير قوله لم ينقل عن احد يعني لا قائل بان المجموع المركب كون عدم الحامل نوعا
للحمل ثم انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عند غيره فلان الجزء الثاني
اعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة
بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله** في النفا

هذا رد لقول المص فاعلم ان التفصيل الذي اختاره
بعض المتاخرين كلام غير مفيد ع

رد لقول المص لكن ليس
يدعي الحرج

فقيل عليه منهم من قال للام ثلث الكل في المسئلتين ومنهم من قال
لها ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فهذا الشمول
اذ واذا كان مدعى كل شمولا واحدا اطلا التعيين كان منهم اجماعا على
ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكر هذا فقد انكر البديهيات
واما ما ذكر من السند فمدفوع بان صدق قولنا لا شيء من الشموليين
بمجمع عليه لا ينافي صدق احد الشموليين ثابت بالاجماع لان معنى
لا شيء من الشموليين بمجمع عليه انه هذا الشمول ليس بمجمع عليه وذلك
الشمول ليس بمجمع عليه ومعنى احد الشموليين ثابت بالاجماع انه اما ان
يكون الثابت هذا الشمول او ذلك الشمول وهي منفصلة حقيقية
والذي ينافيها ان يقال لا شيء من الشموليين ثابت او كل الشموليين ثابت
حتى يلزم الاجتماع او الارتفاع وقولنا لا شيء من الشموليين بمجمع عليه
بمعزل عن مناقضتها ح

يعني انه عبر عن الامرين
اللذين احدهما شمل غسل المخرج والاخر غسل الاعضاء بمفهوم
يشملهما ويعرض لهما على سبيل البدل وهو احد الطهارتين ويكون
تعلق الحكم وهو الوجوب بذلك المفهوم في كل من القولين باعتبار
فرد اخر فان تعلق الوجوب على قول ابي حنيفة به باعتبار
غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج
فما ذكر مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض هذا
ما ذكره وقد عرفت انه فاعد من القبيل ح بلاح

الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال
قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو
حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك
فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون
ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في
حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك ثم القول المختلف فيه بين الاولين قد يكون
حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون
حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد يظهر فيه اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل — الثالث
كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الزنا فلا
يبطل الثالث وقد يكون بحيث يمكن ان يستخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين
وح ان كان للافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين مشتركان
في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع
فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول
العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن للافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة
الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء وغسل المخرج
وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي
وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا
مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا
لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد
شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على الاطلاق واما الثاني وهو ان
يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة
اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى
والاخر قائلا بالعكس كقول النخعي بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المراة وقول
الشافعي بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض
بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت
في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق
القولان على حكم واحد شرعي كتوريث الاب والجد في الاية كان القول بالافتراق مبطلا

في

خرج

الثالث على عدد ان وجد او الوجه المذكور او ان عدم الزوم مخالفة الاجماع للقائل بشمول الوجود في مسئلة التطهير والاول واحد ح
بحث بان بقدرة المثلا هو انه حكم واحد شرعي او اقر فا او يكون ولان ما حكم به الشرع اولا حاجة
القائل بشمول العدم ح

للاجماع والا فلا كما القول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون اجمع
قايلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قايلا بالثبوت
في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون
اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا وتجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني
تبين ان ليس المراد بالاول ان تشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا تشتركا
فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا تخفى انها خارجة من المبحث فان بطلان
بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحد بالاخرى والمبحث
هو انه اذا استقر في مسئلة الخلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع
ام لا واما مسئلة الربا فاحد القولين فيها علة الطعم مع الجنس والاخر الطعم مع الجنس ولا اجماع
مع الجنس فهما لا يشتركان في واحد حقيقي بل في حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد
بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك
الا بخطاب الشارع بل قد تستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا بد في
غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية دفع لذلك **قوله** فالتطهير
واجب بالاجماع قد عرفت انه نص فيما سبق من التطهير من مجمع على وجوبه اما غسل المخرج
فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا نص في انه واجب بالاجماع
قوله واجعل الحكمان لو اعتبر تركيب من الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا
فيقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس
مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق
عليه حتى يكون مخالفة ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض
الخروج دون المس او بالعكس فالجواب بانه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي
فان قيل ينبغي ان يكون القول بثبوت العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي وهو بطلان
صلاة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمع عليه وانما قالوا الذي يخطر
بالبال ان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان
متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من
هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قايلا بالثبوت في احدى
الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هو اي حجية الاجماع

البرز

فيه بحث لان القسم الثاني ليس الا ان يكون محل الحكم اكثر منه
واحد وليس بيع الملاقيح والبيع بالشرط الا كذلك فانه
الاختلاف فيه في الحكم وهو عدم افادة الملك بانه هل
يشملهما او يقتصر على واحد منهما وهذا الحكم في اكثر من
محل واحد وبالجملة لما كان ابو حنيفة **قوله** صح
قائلا بعدم افادة الملك في الملاقيح وافادته في البيع
بالشرط والشافعي قائلا بعدم افادته فيهما وهذا اتفاقهما
على عدم الافادة في صورة بعينها فدخلت المسئلتان في القسم
الثالث وكون علة الاولى مجمعا عليها لا يمنع الدخول اذ لا
يقيد القسم الثالث بان لا يكون شيء من الصور الثلث مجمعا
عليه واشتراك المسئلتين في ان البيع في كل منهما
يكفي في تعلق احدهما بالاخرى وكون البيع في الاولى باطلا
والثاني فاسدا لا يكفي في ذلك التعلق الكافي ح

فيه عر
بحث عرفته
مما سبق
كالاجماع على دوام وجوب المعنيين ولا ينافي الاجماع على وجوب
التطهير المطلق وهو حكم واحد
او الاشتر اي صفوا احد كصلاتي الظهر ايضا
بجمع على دوام
صدق لكل من الصلاتين

فيه في هذا الجواب تسليم الاتفاق على احد الافتراقين
كيف وقد اشار الى بطلان تحقق الاتفاق في مسئلة
في فرع قوله فالتطهير واجب بالاجماع وفيما سبق ايضا
حيث قال غاية ما في الباب انه تركيب مختلط بل هو
بيان مراد المص وان لم يتعرض لرده كما مر غير مرة ح

اهل الاجماع

قيل الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في
العلة فكانه تركب من علتين وعدم القول بالفصل
هو الاجماع المركب الذي يكون الثالث فيه مرافقا
لكل من القولين من وجه كما في فسخ النكاح بالعيوب
فكانهم عنوا بالفصل التفصيل ح

اعترض عليه بانه خارج عن القاعدة فان عدم الربا عدم اصلي لا حكم شرعي واجيب بان المراد بعدم الربا في غير الجنس
اتفاقا جواز البيع متفاضلا وهو حكم شرعي

يدعو الناس الى هواه لامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة
دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة
صاحب البدعة وان لم يكن يدعو الناس لكنه مشهور به فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه وفيما
سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر
قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله**
لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض
العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض ودخول من سيحدث وقيل جواز
الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط
ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع **قوله** فخطئوا الخلاف المتقدم انما يخطئ انه
لم يكن على طريق البحث عن الماخذ كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه
وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما
يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة ثم اجمع التابعون على انه لا
يجوز فلو قضي به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل
هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه
ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق سبيل لا يعتد به ونقل عن فخر الاسلام انه نسخ
واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجتهاد على معنى انه
انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وتوفيق الله المجتهدين للاتفاق على القول الاخر وترك
الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي
اذ الحكم الذي لا يثبت بعينه الا بالاجماع ثم قد صرح قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح
الدنيا لقوله صلى الله عليه وسلم انتم اعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رايه في الحروب لمراجعة
الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة اما
الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
في عزه وتسميته تفصيلا واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب
والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم
وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر
فيحرم اذ لا ينضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم

ض

ط

في شروطه

وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع صح

في حكم الاجتهاد

حاصله ان المنتهي بزمان الرسول عليه السلام انما هو نسخ الحكم
الثابت بالكتاب والسنة ح

لا يكون صح

في قصة التلقيح صح

وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق
ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة
كونه من الدين يكفر جاحده صح

الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين صح

الاوجه الاتفاق على الحكم واحد بان يعتقد الجميع حقيته ولكن اختلفوا في ماخذه

اذ لا مخرج عنها لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم
فيلزم اتباعه **فان قيل** لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم اتباع كل ما يغاير سبيل
المؤمنين بل هو الكفر والتكذيب **قلنا** بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء
قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق **فان قيل** السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه
وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او
اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه **قلنا** اتباع غير الدليل وان كان هو القياس
داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس مستند الى النص فيلزم التكرار
فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه
قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل
الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما اشار اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله وبنبوة موسى
لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر **فان قيل** يجوز
ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين
وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين
اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت
بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظاهر وجوب
العمل به انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض
المصر بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول ويكفي في صحة العطف تغاير
المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك فيه حتى انه لا يصح العطف بل نمنع ان سبيل المؤمنين علم
لا يخصصه بما ثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على
التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران وكتاب الله و
التنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما
اتى به النبي هذا ما الحاجة اليه في الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي لا يلزم
اتباع ما اتى به النبي في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق
الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان
غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق
على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا
اثبت للمجموع الامة العدالة وهو يقتضي الثبات على الحق والصراط المستقيم لان العدالة الحقيقية

الثابتة

حجة
بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين صح

قيل عليه اتباع غير الدليل يلزم مما ذكر في هذا الجزء كون بعض
المجتهدين مشاقا للرسول عليه السلام حيث يجوز انه يكون مخطئا
فالجواب الصحيح انه التخصيص بما ذكر تخصيص من غير مخصص
بل المراد به الطريقة التي عليها المؤمنون وهو سبيل لما اجمعوا
عليه والجواب بعد تسليم ان الخطأ في الدليل بعد بذل الوسع
وتحصيل الظن يجعله مشاقا للرسول عليه السلام ان المنهي
مشاقته عليه السلام بعد تبين الهدى كما دل عليه من ح
الاية الكريمة وهو منتف فيما ذكره ح

بالكسر معطوف على قوله خص وداخل تحت مقول القول لا بالفتح
عطفا على القطع وانه يلزم وهذا جواب بمنع قوله واسناد
الحكم الى الدليل وحاصله ان اسناد الحكم ابتداء الى ما اسنده
اليه ليس داخلا في اتباع سبيل

الثابتة بتعديل الله تعالى منافية للكذب والميل الى الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل
واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق
يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب قبول الامة حقا وصدقا لاخبارهم الحكم المجمع عليه
على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصر في التوسط تقرير هذا الكلام ان الحكيم الخالق تعالى وتقدس
قد ركب في الانسان ثلاث قوى احدها مبدا ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز
بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبدا جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية
والنفس الامارة والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي
القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة ويحدث من اعتدال الحركة الاولى الحكمة والثانية
العفة والثالثة الشجاعة وامهات الفضائل هي هذه الثلاث وما سوى ذلك انما هي من تفريعاتها
وتركيبها وكل منها محتوش بطرفي الافراط والتفريط وتفصيلها اما الحكمة فهي معرفة الحقائق
على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه
بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي القوة الفكرية فيما لا ينبغي
كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة
التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة
فهي انقياد السبعية للناطقة ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهائلة
حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي هو الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها
الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء
الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة اي الوقوع
في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه
العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل
الثلاث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوسط واليه
اشير بقوله صلى الله عليه وسلم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب
النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجهة اليه وفي السبعية كسر
البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في اعمالهما لئلا
يستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف
سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصوده

البهيمة صح

وقوله لتكونوا شهداء على الناس ح

ان يكون صح

ده

مطلب نفيس
كل الفضائل منحصر في التوسط

ية

ية

اي محيط يقال احتوش القوم بفلان اي جعلوه في وسطهم
فكأن المعنى على القلب لان المحتوش هو الطرفان ح

استعمال

والخمود صح

مقتضى الكل لوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعم والبهيمة الى العلف ولاهلاك
الكل فقوله النفس الحيوانية اذ بها اعم ماهو من البهيمية والسبعية واما الكلام في ان
هذه الثلاث نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة باعتبار اقسام قوى وكيفيات
للنفس الانسانية فموضعه علم اخر واما غيره من الايات فدلالته على ان اجماع مجتهدي كل قوله صح
عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله كنتم خير امة فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة واما
يشعر به قوله لن يضركم وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد
بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر الآمرين
جميع المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم ذلك — ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر صح
لا دلالة قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله وكذلك جعلناكم امة
فلان العدالة لا تنافي الخطأ في الاجتهاد اذ لا تفسق بالاجتهاد بل هو ماجور ولان المراد كونهم
وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من
الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار
قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف عباراتهم
تحمل منها جزء واحد قد تظاهرت حتى صار متواتر المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب
بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه
قوله فانا اذكر قد ذكر المص مما سنح له على قطعية الاجماع ستة اوجه حاصل الاول ان الشرع
حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من
الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل
احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن
لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين وح اما ان منهم
يستنبطه قطعا وتعيينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى يوم
جمع صح القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط من جميع المجتهدين ولا دلالة
على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض
فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بناء للحكم ويتبين عليه فيجب اتباعه
للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وللقائل ان يقول
وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر
لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في

في عصر اخر قبله او بعده وايضا الكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول
الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القران والمص جعل القضايا المتفق
عليها نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر والظاهر انه لا ينحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا
يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول اجمالا وتفصيلا لا دخل له في المقصود لا بيان ان ما
وايضا / قوله تعالى صح — اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب
قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله فلولا نفر الاية للقائل ان يقول
كون صح — هذا لا يفيد الا ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على
المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول المجتهد
الواحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى
وما كان الله ليضل قوما الاية للقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالاجبار الى الكفر بعد الهداية
الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعة من العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب
الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وايضا الواجب على
ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا يدل على جميع المجتهدين من عصر قوله وايضا تعيين
قوله تعالى ونفس وما سواها الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس ادم ومعنى
افهامهما صح — الهام الفجور والتقوى تعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم الهام صح
والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الفجور والتقوى
ان يعلم كل خير وشر والاختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر والغرض المص كيف يستدل لان القوم بانها تثبت قطعية ما اورده مما سنح له مما — والدلالة على كون الاجماع حجة قطعية صح
لا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في اخر
عهده ولا توجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بالمجموع لا بالايات المذكورة
كل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله
وايضا العلماء استدل لا يجيد الا ان حاصله ونحوه الى ان شيئا من الاخبار الدالة على حجية الاجماع ع
متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على
ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل
المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما يدعي كونه حجة اخص مما عداه لانه اجماع جميع المجتهدين

فتسليم هذا اتفاقا منشاؤه عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة ولا غبار على كلام المص صح
اذ لا يلزم من منع كون النصوص المتقررة به متواترة المعنى

الاجماع على مراتب

في سند الاجماع

في عصر فيدخل فيه المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة والعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا ان سلم الاستدلال باجماع اهل العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه يجوز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المصنف وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا انفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز والجواز ان ينتهي هذا الحكم الثابت بالاجماع غير موقت بمعنى انه اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما قيل ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف قد تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به قوله

جماع

واما الخامس ففي السند والناقل جميعا اي بحث واحد لانه سبب الاول والسبب الثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع

ع

بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وخالف الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جوازه عن خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه لا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على الدليل الذي هو سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان

لانه قطعي فتح

في ناقل الاجماع

الركن الرابع في القياس

مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعيا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلا بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قوله واما الناقل فنقل الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيكون فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة وقال الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني متخلل الى بين الناقل والنبي يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا لان الشبهة في الناقل ولا شبهة في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى ولا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي حجة قطعا قوله الركن الرابع في القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه ويتعدى بعلى لتضمنه معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل اخر فيقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل الحكم في الفرع وهو المطلوب فقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد

د ب

ع

انه لا يتبع

ب

يعني الاجماع المنقول

ي

ظن مثل هذا

ص

الحاق المص نزاو تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص فرتجديد حكم الاول
باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض
لبعضها على التفصيل على ما سنشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه **فان قيل** تعريف الاصل والفرع
بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس **قلنا** هذا التفسير
للاصل والفرع بل بيان لما اصطلحوا عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه الانفس الحكم والدليل
على ما وقع في اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربا فالاصل
هو البر والفرع هو الذرة لا ثبوتها عليه في الحكم لا يقال يخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم
لان الاصل ما يبتني عليه غيره وكذا الفرع ما يبتني على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظه ما
عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في
الشيئية **قوله** بل يشعر بقيا في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء مجاوزا
من الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح البعض مجاز او منقول وانه لا حاجة
الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار بصلاحية كون التعدية
عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وفي الدلالة مبني على ان
يكون التعدية حقيقة هنا وهذا باطل لانه لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف قوله وبعض اصحابنا
ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظيرا له في حكمه ووجوده فيه وقال ان الحكم الثابت بتعليل النصوص تعدية حكم النص
الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطا وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية
حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع
فذهب المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يقوم به ويحصل وهذا يعني قوله ركن القياس
يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان ثم ان
ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان
وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس
اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس
لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم
بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه **فان قيل**
قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى
فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه فكيف يكون اثره قلنا المراد ان كونه

بمثل

صل

بيعانه

معنى كلام المص انه اذا قيل تعدية الحكم المتحد من الاصل الى
الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان
اريد النوعي فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك
ويبني كلامه انه لا يتحقق معنى السراية في التعدية
المصطلحة ههنا لما ذكره من كون التعدية حقيقة
والا فلا صحة له

ع

قد يراد بالركن نفس ماهية
الشيء وقد يراد به جزء الشيء

ما حصل علما وان
كان مرجحا فيما ذكر
لكن الركن يحتمل
يحتمل وجهين ح

يعني ان نفس التعدية اثر القياس
وكونها اثر القياس نظرا لم ع

كون التعدية حكم القياس واثره شرطه او ان التعدية شرط العلم بصحة القياس لا للقياس نفسه
قوله وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ناظر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع
اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو ثبوت
حرمة الربا فيه **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى عز وجل فيه بالمقصد انه ينبغي على هذا التقدير
ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع
الكل الى الكلام النفسي لكن وجه تخصيص القياس ان حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد
في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم لا
ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكر الشيخ ابو منصور من ان القياس ابانة مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الاخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه
ليس للعقل حمل النظر على النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول
الدينية واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة
اما لامتناعه عقلا واليه ذهب الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه ذهب اهل الظاهر
ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام
اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص
عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاساني الى انه ليس
بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف
القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي ويشعر به كلام المص حيث استدل على
بدلالة النص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس
وهو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب
عند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه ومنه تنطبع العلوم في عقول
الناس وقيل هو علم الله وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن
فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس
وفسره ابن عباس بمنبت وغير منبت ولا معنى للتعميم المراد في توهم ما تركنا فلان فرطب
ولا يابس لا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل ورقة لكان فيه
تمسك بحسب الظاهر من الجواب هو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان
لم يكن فيه لفظا على ان ذكره فيه بيانا لكل شيء فحكم المقيس منه موجود فيه معنى وهو لا ينافي

ت

حج

ظهر

صح
في
نسخة

بعض

التعبير راجع الى
الكتاب المبين
لا الى اللوح
ع

يا بس

هو ابرا يعلم
[illegible]

والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض
للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا
وجدت مساواة فرع لاصل في علة حكمه فاثبت
فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا
لنفسه ولا لغيره صح
الاحكام

طعن على المص حيث اطلق جواز التمسك لهم به على تقدير ان
يراد بالكتاب المبين القرآن وقد يجاب بان ما سقط من حبة
في ظلمات الارض ومن رطب اذا كان في القرآن فجميع الاحكام
فيه بالطريق الاولى اذ هو لبيان الاحكام اصلا وان
كان فيه بيان غيرها ع

اي في امور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الاية ان بيان الاحكام كلها في الكتاب اما في نصه
او اشارته او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد في شيء منها فالابقاء على الاصل الثابت من وجود
او عدم ايضا في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى الاية فقد امر بالاحتجاج بعدم
نزول التحريم في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيكون في هذا بيان كل الاحكام موجودا في الكتاب
ع

كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة **فان قيل** العمل في القياس لانه لا يعلمه الا النبي او اهل الاجماع **قلنا** فليكن في حكم القياس من غير المجتهد **قوله** اي الشبا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سريات فولدن لهم اولادا غير نجبا **قوله** فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانه يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب حاصله انا انما نمنع العمل بالراي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الشرع لا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة **فان قيل** الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بالتامل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار هل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم لا يفهم احد من مثل اعتبروا قس الذرة بالحنطة **قلنا** لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به التعليل الدال على ان القضية المذكورة سبب للامر بالاعتبار على وجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء لا تصرح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل ما علم وجود السبب يحكم عليه بالحكم بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يخرجه عن كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف والفظ في المجتهد في بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص **قوله** ولما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه

انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل الا باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب **فان قيل** معنى كون الامر للايجاب ان المامور واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض **قلنا** مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا تعتم بيع الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وانه حجة معناه فانه مشهور تثبت به الاصول **فان قيل** الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو لم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ **قلنا** الاستنباط بالنصوص ما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله لم اجد فيها وهي الحجر ما نفي القياس وهو مطلقا ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهو الذي يبتني على ما ليس بمنصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص وقد قال صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في اخر باب السنة ما يدل على انه كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال هو ان كانت اخبار احاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهو انه كان يعمل بالقياس وربما يجعل الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس وتقريره احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الراي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها بالخصوص **قوله** لان وجود النبي او عدمه في زمان لا يدل على نفيه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع

[هوامش]

اشارة الى منع كون الاعتبار هو الاتعاظ بل الاتعاظ معلوله ولذا صح ان يقال اعتبر فاتعظ ح

اجيب عنه بانه ان اراد بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر وان اراد بها العلة المقتضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضائها اياها على ان السياق يدل على ترتب الامر بالاتعاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفا ح

جوابه ما سبق من ان دلالة بعض النص قد تكون خفية فيختلف فيها انما المتفق فيها ترتبها على الاجتهاد ح

فيه هذا زعم فاسد لانه لا امر اصله الايجاب ولا يصار الى غيره الا عند تعذره وهنا صح هاهنا حمل للايجاب بقرينة الى القيد ح

الاولى ان يقال في الاحكام الشرعية التي يمكن اثباتها بالادلة الظنية فان هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة المفيدة للقطع فقوله مع انه لا دليل عليه الخ مكابرة محضة ح

قيد عليه الكلام في الاباحة الاصلية لا في البراءة ح

لان دليل علمها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم
هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يسع
انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله** فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام

فصل في شرائط القياس

في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص اخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب
نص اخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده فقط
خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون عمرو وفي عبارة الفقهاء خص النبي بكذا وكذا وفي الكشاف
اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة دون غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه تخليل
كما في قولهم نخص زيدا بالانعام انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه
يحمل الاستعمال الشايع على الغلط فلذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم
الاصل مخصوصا به كما اختص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله صلى الله عليه وسلم من شهد له
خزيمة وذلك انه شهد للنبي في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف
الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز
الشهادة للرسول بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا
به لانه من العدول وهو لازم وكما يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا بقول
فانه ينافي ركن الصوم **قوله قلنا** تخلف قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم
قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار
انه غير جان لا باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة العدول عن القياس
لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن المعادلة ولا تعادل بين ما يبقى وبين
ما لا يبقى لكن ثبت في الاجارة لقوله تعالى فآتوهن اجورهن وقوله اجارة على ان تأجرني
ثماني حجج وقوله صلى الله عليه وسلم اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعل فخر الاسلام من مثله
كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول
لكونه من اقسامه على ما ذكره الامدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس باب
احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده
او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود
والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل
معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى شرعيا اعتبار بان
يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا يجوز ان يكون ثابتا **قوله** باحد الاصول الثلاثة

اذ لا تعدية لما ليس بثابت صح

وان كان مستغنى عنه بتخصيص معنى الانفراد ح

تخصيصه

هذا بعيد لقول المص بعد ذلك الا العدول عن القياس ح

فلا حاجة الى جعله شرطا اخر كما جعله بعضهم ح

اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين
فذكر الواسطة ضايع وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع
في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس
شيء اخر على الذرة فان وجد فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير
اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاق او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما
نفس التغير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بتعدية
اي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى
المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظيرا
ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه انه يشترط ان يكون
الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة **قوله** فلا تثبت اللغة بالقياس
فلا قياس في اللغة يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح
ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا
وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس
الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق
اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان الحاجة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع
والاجماع ههنا يرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص من
دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب الوضع وترجيح الاسم
على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه
الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما
ذكر من وجوب الحد على اللائط والنباش فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو
ثابت بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك
قول بان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا
اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس النبات على البيت في الحدوث بجامع التأليف
وقياس تحريم الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك مما الدليل بالقياس
شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظ واما ان يكون في القياس الشرعي وح
لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظ والتحقيق ان هذا الشرط

فانه اذا وجد المخامرة في العقار يطلق عليه اسم الخمر وان لم يوجد بان صار خلا لا يطلق عليه اسمها ح

اي يرد اثبات اللغة بالقياس وتوجيه الورود انه يقال دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي تفيد بعينها حجية القياس اللغوي فان افادتها اياها انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق وتوجيه الجواب ظاهر ح

لظهور الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر للمخامرة وجب في غيرها لوجود العلة وبين قولنا اذا اطلق اسم الخمر على العقار للمخامرة اطلق على غيرها من المسكرات فوجب الحد بها ايضا فان الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة ح

للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او لغويا
لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال
النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كالخمر او يوجب الاسكار او يسمى خمرا كان باطلا من القواطع
عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات
والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فانه اذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا
اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطاري وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته
بدون القياس بل بالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد
من بيان المقتضي في الاصل وان ذلك لا يكون النفي حكما شرعيا وقد سبق تقدمه في
في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة
معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا
على ما يخامر العقل فيشمل العقار وغيره نظرا الى عموم المجاز **قوله** لا يعلل الحكم في الاصل بمعنى
عدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل **فان قيل** قد انتهت الحرمة
في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل **قلنا** لا لانها لا تنتهي بالكيل انما
من صنع العبد وهو القلي والطحن لا لاثبات الشرع والشرع انما اثبتها منتهية بالمساواة
كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي
بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في اثبات الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخاطي دون عذر
الناسي لان الاحتراز عن الخطا بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض
جبلي في الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه واعترض عليه بان عدم الاحتياج
الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع ولهذا
ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس
قوله وان كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطا واليمين الغموس على المنعقدة في
ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه صلى الله عليه وسلم قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها
الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص كالاطعام هو يجوز جعل الغداء والعشاء سواء
كان على جهة الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا
تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد
تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله كتوقف اطعام
كفارة ... ليس بيانا لحكم الاصل بل لحكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد

الاول قياس في الحس والثاني قياس في اللغة ح

الاول قياس الغايب على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قايمة به والثاني قياس الشاهد على الغايب في كون فعله باختيار ح

اي فائدة الشرط المذكور ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات ح

قيل هذا جواب من طرف الشافعية لاصحابنا وليس بسديد اذ المجاز انما يصار اليه عند تعذر الحقيقة ح

وهي صح

اجيب عنه بان التساوي بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لا في كل محل واما ما كان من العدديات فلم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر الكيل بل المعتبر فيه هو العدد لامكانه فحينئذ فقط ح

[illegible] الذي هو حجة مستقلة ولا ... وجود النص في الفرع ... النصوص ... القياس ... ح

واما عن ظن فليس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع الغير الحاصل في السند ح

القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى
او عدمه وههنا النص دال على عدم التنصيف في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء تحرير الامام
على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال
يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وقد عبر
فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى حكم الاصل في الحكم على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط
لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغرضها قصدا الى ان تغيير النص بالراي
ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل عليه كما كان قبل التعليل فاعترضوا بان التغيير
في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث
من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي
السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد وبطلانه
احدهما ان النص نزل على شرعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او التزاما وعلى
بالقياس المغير لحكم النص لان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد عرفا جائز عند البعض
عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك
لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة
القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن
وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه لا شيء يجعل الاجل
خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى
اقامة الخلف مقام الاصل وجعل الخلف كانه هو الاصل دون الخلف وعدم الاعتماد على
مقتضى العقد بهما اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على انه عنده مستحق
لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون
لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الفورية **قوله** وان
كان تغييرا وجه السؤال انكم قد جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلة دفع
حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق الفقراء وايجاب
الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص
حق الله فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا للعدة ارزاقهم ولا
خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فكان الامر بالصرف

الحكم المعدي في صح

لانه تجويز تغيير القياس حكم النص مطلقا بطل لاستلزامه تغيير التنويع بالتخفيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس ح

اي ليس المراد ان الامثلة المذكورة من امثلة انتفاء الشرط الرابع بان يعتبر التغيير الذي فيه بل انها نظاير لما هو فيه وامثلة لمطلق التغيير المبطل لا التغيير المنفي في الشرط ح

هذا القياس وجهين

فيل الوجه انه يقال النص الدال على عدم شرعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي ولا مدخل له في الدلالة عليه بحرف الغاية حتى لو قيل موجلا بدل الى اجل كان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية وعلى هذا التوجيه يندفع قوله الا ان مخالفة الخ ح

[illegible]

فاعتبار حقيقة الاصل لكونه تحقيقا اذ كه لا تغييرا ولكونه اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل صح

اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دلت الا على جواز الاستبدال والغا اسم الشاة بان
اسم تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه الزكاة لان
الايتاء من جنس النصاب اسهل ويدعو اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب لتعرف
القيمة **فان قيل** اذا ثبت وجوب الشاة نصا بالنص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى
التعليل بالحاجة **قلنا** بان التعليل انما وقع لحكم اخر هو كون الشاة صالحة للصرف
الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على
وجوب الشاة لان المراد به صلاحيتها حيث ثبت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة
من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وانضم صلاح التصرفات انما تعرف شرعا كصلاح
الخل بحلال المبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالكفاية اي بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الى القيمة اشد وهي الحاجة فيقع نصا الحاصل انه هنا حكمان وجوب الشاة واخر هو جواز
الاستبدال وثالث هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي
صلاحية الشاة للصرف وليس في هذا الحكم تغيير بل تغير النص الدال على وجوب الشاة انما
يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير في حكم اخر هو صلاحية
الشاة للصرف والمشي اي في ذلك الحكم الاخر تغير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير
بالتعليل لا معه قوله بالنص جزء صار مجازا حالا او بخبر صار بالنص جزء بعد جزء فعلى ما ذكره
صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا
لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اورد ها
وشرح ابتنيها على ان العلة قد تعتبر جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر جانب الواجب
وهي التقوم فان المستدل يجوز ان يعتبر نفس القيمة ومع لا معنى للتعليل بالتقوم
وان يعتبر ما له القيمة فيعلل بالتقويم والمقصد واحد وهو صلاحية صرف الشاة وغيرها **فان قيل**
لما كان النص الدال على وجوب الشاة دالا على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز
الاستبدال دالا على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل **قلنا** لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار الشاة وجواز ايفاء حق الفقير بما يصلح للصرف اليه وهذا
لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم
السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا يتضمن على

على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل ومع
ذلك لا اشعار بان الاستبدال انما يجوز باعتبار ه في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير دار مدة
بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من تبوتها حقا لله
ابتداء ومن صلوحها للصرف الى الفقير بقاء ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة
ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاخذ
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم
وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** ويكون
وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي
هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق
الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله ابتداء
وانما تصير للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما احالة ذلك على
غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل
اللام على الاختصاص الدال على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز
الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفنا او لم نصرف فبالصرف الى البعض
لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكاة ملك لجميع
الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المص لا يخلو عن ضعف
لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق
بمعنى التعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وتعذر الاستغراق
ثانيا فيحكى العبارة تسامح وايضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتعلق
بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام
للعاقبة دون التمليك ولجواز ان يلزم للخصم بطلان الجمعية ويدعي كون الزكاة ملكا للا
المذكورين ولا مدفع له الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد بهذا اي توزيع جميع الصدقات على
جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد
كل صنف بل الى جميع منهم **فان قيل** اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظ
بطلانا فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع **قلنا** لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق
التنزل ومنها معنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد على الاحاد فما
ذلك وسكت عما هو ظ البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة

لا الاستعمال المجاور الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرمته وكون الماء الصالحة لازالته يحكم الشرع معللا بكونه مزيلا لا يتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا لا يتضمن اثرا من طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والماء وحده لا الدليل الزيادة **فان قيل** بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة بخلاف رفع الحدث **قلنا** الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قياسا وعلم انه معقول فالمائع محا لا يبالي بنجسته ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات ونقض نظرا اما اولا فلانه لا فرق بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث **فان قيل** قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول **قلنا** بل ذكر في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه بحيث يتبعه بمعنى لا يعقل فان النجاسة في صورته مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله حكما مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية **فان قلت** هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الآلة بالملاقات **قلنا** لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه يلزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا يتنجس كالماء في الاصل النفي الكتسول لا التسول النفي **قوله** لان الماء مطهر طبعا تعليل لقوله ازالة الماء الخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فزوال به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فقط وايضا فان الحدث لا ابتنائه على الرفع والقلع بل الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم لا يمنع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب علته المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدمة عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور وان تشاركا في الماهية ولوازمها **قلنا** لا ينافي كونه حادثا على انه المعارض **قوله** بل في الوجوب الحادث تعلق ان تعلق الوجوب الحادث على ما عنه اثر الخطاب العدم وثابته فكيف يكون اثر الشيء عين حكم الحادث كالفعل مثلا وجوابه ما اشار اليه ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه يحكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة

اي بتنجسه وحرمة الانتفاع به بعد الاستعمال وان كان لا يتنجس في اول الملاقاة ح

وهو ان المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد وغيرها بخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف ح

قيل ليس الامر كما زعم لان تلك الالة الجزئية لا تتنجس اي كل ما وصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو المتهم ببيان انه امر مختص بالماء غير معقول في التقدير وهو ان لا ينجس كل ما وصل اليه في الماء عند الغسل فهو ح مشمول النفي لا النفي الشمول ح

تعريف العلة

حاصله ان معنى كونه اثر الفعل ترتبه عليه ومعنى كونه اثر الخطاب كونه الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم الاجتماع في المحل ح

تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكلامه جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها وجعل العلل الشرعية كذلك **فان قيل** كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك ليس مما يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتاثير **قلنا** معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد قتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب كذا في كل ما يتحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجدت ذلك المعنى يوجد عقيبه الوجوب **فان قيل** كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا **قلنا** معنى كلامه ان كل معنى جعله الشارع علة الحكم فمعنى ذلك انه يحكم بانه كلما وجد ذلك المعنى بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك المعنى **قوله** الا ان تعالى بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل نبوة النبي باظهار المعجزة لازم وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي بتصديق الخالق وانكار اللازم انكار الملزوم لانتفاء اللازم بانتفاء الملزوم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا فسره الامام في المحصول بانه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب الوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام الشرعية بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يابى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا انما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاستحسان لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور ولا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف وقد ذكر ان المناسبة اما حقيقي واما اقناعي فالحال على الغزالي الا ان الامر يستقيم على تفسير المصنف بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة

بيانه حاصل معنى كون العقل موقعا بالنسبة الينا ح

الوجوب

ذكر

اجيب عنه بان مناسبة الوصف انما تعتبر بالنسبة الى الحكم في العلية اي في صلاحيته ان يكون الوصف علة للحكم باعتبار عليته فان كان جهة المناسبة في العلية جلب النفع للعبد او دفع الضرر عنه نعلية القتل للقصاص تقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر فيستقيم على التفسير الاول وان كانت هي الملايمة للعقل فكون القتل علة للقصاص ملايم للعقل فيستقيم على التفسير الثاني ايضا وكذا على تفسير القاضي ان كانت هي كونه المقصود من شرع الحكم حاصلة لعلية هذا الوصف لهذا الحكم لان كون القتل علة للقصاص يحصل المقصود من شرعية القصاص وهو بقاء الحياة ح

يمكن

الاصل في النصوص عدم التعليل

ان نفسر ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم
من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تلقيه بالقبول وانما عدل الشارح عنه لما ذكره الامدي لانه انما يصلح
للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة
الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يكون المراد عامة العقول
ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة
مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى تقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل
وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل لكن
لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابنا
ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل
وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل
يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظ وهو ان لا اثر
في النصوص التعليل انما يصلح للتعليل وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان
الاصل في النصوص هو التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل
الشرعية ليست مدركة والنص بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي صيغة
بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال
لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع الاوصاف في الفرع ضرورة التغاير والتمايز
في الجملة واما في البعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل العلية وعدم الحكم
لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض **فان قيل** هنا قسم اخر هو التعليل بكل وصف **قلنا**
اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا
وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى
التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما يجي فلذا لم يتعرض
هنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل او بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف الا ان يقوم مانع بمخالفة نص او اجماع او معارضة او غيرها ووجه الثالث انه لا يمكن
التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر
الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض ثم اختلاف
الصحابة في الفرع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض

قيل هذا مشترك الالزام لان المراد من الصلاحية في قول
الامدي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم انما هو
الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح له عقلي على
ان امثال هذا المنع مردودة في البديهيات لا يصار
اليها ولا يحتاج في دفعها الى دليل بل يكتفى بتنبيه
ومن قال ان كون القتل موجبا للقصاص ليحصل به بقاء
الحياة للعبد لا يلائم عقلا اذ لا يحصل به هذا المقصود
يكون منكرا سفسطة ح

قيل المراد بالعقول العقول الكاملة السالمة عن الاختلاط والانحرافات ... بدليل ... ح

للدفع ... والالزام

قيل عليه الواجب ان يقال بكل وصف او وصف لان الكلام فيه
اجيب بان حاصل كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا
والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة في الادلة بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل وبهذا يظهر ان قوله ان الادلة
قائمة الى قوله فيكون التعليل هو الاصل ليس الا لاحتمال التعليل
في النصوص وباقي كلامه لبيان صحة التعليل بكل وصف ح

البعض دون المجموع او كل واحد والبعض مجمل فلا بد له من مميز فاحتاج التعيين والتمييز
الى الدليل لا الى ما ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على
الاول ولهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظ وللقائل ان يقول لا نم
ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على الحكم في
المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتاكيد
الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربا في النقدين معلل عند الشافعي
بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** ونظيره اي نظير الاصل المذكور في
الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد
الة التعيين كالاشارة والاحضار وفي الاخر باب الربا ايضا اي وجوب التعيين زيادة
منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين جميعا
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل
وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في
بيع الحنطة بالشعير حتى لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
وحتى شرط الشافعي التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او
اختلف لتحصيل التعيين فيثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين
ان نص الربا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة نظرا الى الاجماع حتى تتعدى الى سائر الموزونات لان
ربا الفضل وهو مبني تعديه وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبني
تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة
الشي اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه
معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله
انما الربا في النسيئة او ان النبي نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا
وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا بالجملة قد يكون نصا
او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم
ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص
من لزوم التسلسل او استغنا بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه
انا نشترط في العلة المتعدية اعتبار النشارع جنسها او نوعها في جنس الحكم او نوعه وكلاهما ثبت علية
التاثير اي ص

ونظيره اي نظير ... الاصل عدم التعليل لا احتياج
الى التعليل والتمييز الى الدليل ح

ما ذكره واحتياج التصحيح والتمييز الى الدليل لا ينافي
كون الاصل هو التعليل والاراد بالدليل الثاني الا قوله وايضا التعليل
اما بجميع الا وبهذا الجواب يندفع الحرج المذكور في الغاية ما لزيم
من الاحتياط للاحتياج الى التصحيح والتمييز وذلك لا ينافي
كون الاصل هو التعليل ح

القول ابراد على
ابطال التعليل بكل وصف بلزوم التناقض ح

كيد

علي ... قوله ... هذا

وهو انه لا بد في التعليل من ما قاله لكن من اقسام الدليل
على كون الاصل معلولا ولا ينفي فيه بان الاصل في
النصوص التعليل ح

تفسير لقوله ايضا

احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف
تعيين البدلين ص

ف

تفسير لقوله ليجب

تعليل لقوله وهو مبني تعدية وجوب التعيين

ز

... ما ...

قيل عليه قوله وينتهي بالاخرة ... لا بد فيه من ... النص في الجملة ...
لان معناه لا بد في تعليل النص ... من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة ...
لهذا الوصف ... النص ... ان هذا الدليل ...
تعليل النص ... معللا ... النص ...
معللا ... وقوله ... التعليل ايضا موقوف على تعليل اخر
ويلزم ح

حاصل الجواب
انا نختار ان بعض التعليلات لا يتوقف على تعليل اخر
بان يكون منصوصا او مجمعا عليه ح

الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علية
لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلى الجنس على النوع وربما يقال الان استخراج العلة
واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا
ما قال اي انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال بان اثبات كون التعليل في ربا النسيئة
كما في كون النص من النصوص المعللة في الجملة لا يحتاج الى ما في المقدمات ولان وجوب التعيين
والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان شرط التعليل في التعدية
عدم النص في الفرع ويمكن ان يجاب انه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه مناقشة في
المثال ويكفي فيه الفرض والتمثيل **قوله** الثاني ان الشارع الحنفي شرائط اعتبرها بعضهم في
العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه [illegible] ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا
يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف
به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه بانه في نفس الاستحسان وهو
ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما يأتي مع جوابه ولا بالمركب
من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع
ونجهل كونه علة بناء على الذهول والحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم هو كون العلية
صفة المجموع باطل لان صفة الكل ان لم يتحقق في شيء من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت
بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل للباقي الاخر
واما بالمجموع من حيث هو المجموع مع انه لم يكن له جهة وحدة فقط وان كانت فينقل الكلام
الى الكيفية فاما بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء
الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا
ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز
التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر
فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احد اولى بالعلية والجواب ان تاثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين
صالحا للعلية من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر
بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة
التعليل من غير فصل بين العارض واللازم او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب في
بكون العلة اسم جنس ان تعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثلا كون الخارج من المستحاضة عرق

قد يدفع الدور بانا لم نتوقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة بل المتوقف عليه العلم بكون النص معللا وما عكس فلا دور ح

اي اثبات كون النص معللا باستخراج العلة دورا ظاهرا انه يقال فاثباته بذلك دور ح

قد يجاب عنه بان النص انما دل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعيين البدلين لعدم قولنا بالمفهوم بل يثبت عدم الجواز فيها بالقياس فالمعتبر على التقدير النسيئة ح

وتلك الصلاحية لا تنفك وان انفك الاتصاف بالفعل فيجب اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا ان يقال العلة نفس الكيل باعتبار صلاحية المحل للاتصاف به وفيه ما فيه ح استدل عليه

ان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد ان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا في نفسه لكنه قد يكون جليا بسبب امر خارج كدلالة الصيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به ح

اي لم يكن في العلة في المجموع من حيث المجموع ح فيه منع بل معنى كون الوصف علة انه كلما وجد الوصف يثبت ان يوجد الحكم وجعل الشارع ذلك الوصف كذلك دليل عليه لانه معنى العلية ح

واللازم فيما نقضتم على علية اعني الوصف الواحد قيام العرض بالعرض وهو ممنوع عندكم ح

لم يرد به معنى الجوهر والا لم يستقم ايضا قوله سقط كونه الخارج الخ بل اراد ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبدل اللغات تبدله ضرورة تبدل الحال بتبدل المحل فيلزم ثبوت الحكم وبما ذكره ظهر الفرق بين جواز التعليل باسم العلم وعدم جواز [illegible] باسم الجنس [illegible] مثلا بتعدد اسم [illegible] الاسم فيكون [illegible] وههنا معنى الاسم [illegible] لا لمجرد الاسم فيكون تعليلا [illegible] ح

عرق منفجر لا ان تعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات فيعم لان الحكم ثابت بالنص اشارة الى
الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة لا بالنص لانه
لا معنى للعلة الا ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت به سوى الحكم ولهذا تعدى الحكم الى الفرع
بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا
يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت
بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم
بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع
الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا
لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضافا الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا
القدر من الاشتراك كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل
بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على
التعليل مع تدرج العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بتبيان علية الاحكام لاجل القياس ونفي
ثباتا للعلية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست
الا اثبات الحكم للقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة
اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نسلم
ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم
العبث قد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب
العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في حق
التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد
بالحكمة والمصلحة وهو موجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وانه منقوض بالتعليل
بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة لانها
الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد
ما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة
في استنباط العلل انتفى نفي الظن فهذا الى انه مجرد توهم على ما زعم المص واما عند
رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف
المتعدي **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان اثبات صحة التعليل موقوفة على تعيين العلة

جواب عما يقال اذا كان المثبت للحكم هو النص دون العلة فكيف تعدى الحكم الى غير المنصوص ح

اي في دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وبهذا القول نفي الاسلام فيه بحث لانه منقوض بخبر الواحد الموافق للكتاب ع

الظن لانه لا يثبت به حكم شرعي قيل عليه اذا لم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها عبثا في الشرع واما افادته الظن بالحكمة فبعد تسليمها نقول صرح [illegible] الحكمة من باب العلم لا العمل والرأي والرأي لا يوجب علما اتفاقا والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل [illegible] النقض بالقاصرة المنصوص عليها غير وارد لان ذلك لقصد افادة العلم بالحكمة والشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس له علم ان الطمأنينة تحصل بحصول الظن بالعلية في صورة النقض بالنص الوارد على انها علة بخلاف المنصوص عليها ويؤيده ما ذكره الشيخ [illegible] من ان المستنبط ثابت بالرأي وفيه احتمال قوي لا محالة والاجتهاد ينافي الطمأنينة بخلاف المنصوص عليها فان الشارع عالم بالحقائق فيكون ذلك حكمة بيقين ح

لم يكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلة الموقوف على صحته وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية وقد تقدم ان العلة تكون المتعدية بان كونها متعدية بنيت ولانم تكون علة **قوله** هذه المثلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اختصاص الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود حلية الوصف في صورة اخرى مع عدم النص في حلية الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف آخر قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره الحكم علة قاصرة واخرى متعدية وتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **قوله** وان اراد اعتاقه عنه ان اراد انه يصير ملكا للقبض عن الكفارة باعتاق مقتضى اي تقدير اعتق عبدك الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الامر بل هو تعتق بمجرد الحكم **قوله** او تثبت علتها اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في علتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا **قوله** اذا بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع **ثم قيل** هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة **قلنا** معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة التعليل بل باء المصاحبة ويرد الاشكال **قوله** الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري فلابد في اثباته من دليل ولم مسالك صحيحة لانه النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه واوداجهم

ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متاخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا كما قيل ان الفاء للتعقيب لا انه على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزني ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا بالجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق لان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سالت عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وله انحاء مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله صلى الله عليه وسلم ليس من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف بل ايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يظنها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها وكالجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء وبدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار الفاء وايماء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف وما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح **قوله** واعلم ان في هذه المواضع فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بالايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بناء وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما نقل

الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب قيد اضطر
كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق
اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم لنطلعك
على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثباته بالمرام فالمذكور في كلام فخر
الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد له
من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه
للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات
الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود
التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة لا يجب العمل
به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة
والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ
ولم ينفسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون
نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لا
بمناسبته الى وصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
ومعنى توهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها غير
الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده
عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية
ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون
الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر فانه
يزيلها مانعا يقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط
المص كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ
النفس والمال الشرعي والدين والنسب والعقل وغيرها لانه مما سيتوفر كرم والملائمة شرط زائد على ذلك
فلا بد ان نفسر بما يغايرها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق
العلل الشرعية فظن المص ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس
مثلا فالمراد به انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس كذا من مصلحة حفظ الدين

المراد من التعليق ما كتبه المص على الكتاب من الحواشي نقل
انه اكثر من التوضيح لكنه لم يشتهر في بلادنا ح

المص خالفهم في ذلك حيث ذهب الى ان الملائمة شرط المناسبة لا نفسها
وفي ان اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم هو معنى العدالة
وهي التاثير حيث ذهب الى انه معنى الملائمة كما خالفه ايضا فيه
ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل
بترتب الحكم على وفقه ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وذهب
الى انه ترتب الحكم على وفق العلل هو اعتبار الشرع جنس هذا
الوصف في جنس هذا الحكم وفي ان المراد بالجنس هو الجنس
مطلقا حيث شرط فيه ان يكون اخص من كونه متضمنا للمصلحة
اعتبرها الشرع ح

اي الحنفية والشافعية وذلك لان اشتراط الملائمة
في المناسبة يقتضي عموم المناسبة وهو انما
يتاتى على مذهب الشافعي بجعل المناسبة عامة ح

النفس والمال

الدين الجعفري لك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص
من المتضمن لمصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه
تعليل بالمناسب المختص من الملائم وتحرير حفظ النفس قيد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد
من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا او واسطة
بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس
الذي هو اعم من الكل واخص المتضمن لمصلحة لحفظ النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى
الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى بالقبول احرى لكونه بالتاثير
انسب الى اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا
عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة
ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص هو كونه وصفا تناط الاحكام به واخص منه
المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس هكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار
في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان
الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب بالظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فهو
على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا
عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنسه
في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المص في المراد بالملائم كان مناسبا لهذا الاصطلاح ولو لا الطلاق
الجنس هيهنا ثم قال ومن المناسب ما جعل ما اثر عينه في عين الحكم كما اثر جنسه في عين الحكم
مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما
اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي ابن الحاجب ان الملائم
هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم وان الملائم
هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل لم يعلم اعتبار عينه في جنس الحكم ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع
ولا بترتب الحكم على وفقه **فان قيل** كيف يتصور اعتبار العين في الجنس والجنس في العين او
للجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا وهل هذا الا تهافت **قلنا** معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق
هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين
ما يوافق التفسير الذي ظنه المص **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر
جنس ذلك الوصف وهو العجز في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به العجز

فيه بحث اذ لا يكون ح مناسبا ايضا وقد اعترف به حيث قال
لانه تعليل بالمناسب اللهم الا ان يقال يكفي في المناسبة
كونه مصلحة في بعض المواضع واما في الملائمة فيجب كونه
مصلحة في جميع المواضع وفيه تعسف لا يخفى ح

خصوص الوصف

سط

لولا الطلاق

يعني ان الجنس في الاصطلاح الذي ذكره الامدي مطلق لم يقيد بكونه
بعيدا خلافه فيما ذكره المص حيث قيد به بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فلا يناسب ما ذكره الاصطلاح الذي ذكره الامدي ايضا ح

اصول

اي جنس غير ثبوت ذلك بنص او اجماع كالصغر في ولاية الانكاح
لم يثبت اعتبار عينه في جنس الحكم بل بترتب الحكم على وفقه ومع
ذلك ثبت اعتبار عينه في جنس الحكم وهو الولاية عليه بالمال ٥

او جنسه صح علها

اوجنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم والمراد بالمرسل صح

قيد كلمه لا يلتزم موافقة كلام القوم ولا يبالي بمخالفتهم عند
اصابة الحق والبعد من الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام
وقد عرفت انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا واخص
ليصير سالما عن المناقضة بمسئلة الجهاد على انه يمكن
ان يقال ان كلام الامدي في بيان الملائمة بان يقيد الجنس
في كلامه ايضا بقرينة اعتباره فيه كونه وصفا يناط الحكم به
اذ لا شك ان كونه متضمنا لمصلحة لا يناط به الاحكام اذ
المصلحة قد تتغير بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث
يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ح

كالجنايات الصوم على
العقل المفطرات ومنه
بالجماع فان ايجاب
الصوم عليه مناسب
بحاله سبا الغلظة في زجره
عن قضا شهوة الفرج
حرمة الصوم وذكر ما
لعدم ارتداعه بالا
ختان لو اوجبنا
عليه لسهولة ذلك
عليه والشرع قد الغاه
بالنفس اي لم ينص عليه ح

واعترض المصنف بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ
النفس ونحوه انفي فالاولى ان يقال الكلام في تطهير الاعضاء من النجاسة بالماء من حيث العجز
عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مانع متعذر الاحتراز عنه وفي تطهير
العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين نوع الحرج المانع عن التطهير
المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الدي يندفع به الحرج المذكور قوله
وعند بعض الشافعية يعني القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط
شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطاله نفسه بأثر
او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف
يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا يجب الزكاة في
ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث واد في ما يكفي
في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض
على المزكين وانما العرض العام على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفي انه متعذر او متعسر
والكل تيسر شهادة الاصل اما بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
وفرقة توجب العمل بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة ولا اصل
التي تعرف عليها بمجرد الاخالة تسمى المصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب
هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل
لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا او لا
اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل بترتب الحكم على وفقه فقط
فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او لا
فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم
على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم
قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه في عين الحكم او في جنسه والى
ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد
صرح امام الحرمين والغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة ان يكون ضرورية
لا حاجية وان قطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فضيح القلعة ليس في محل
الضرورة وخوف الاستيصال غير قطعي لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة
لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا

فالمعتبر ... مؤثر وملايمات ثلثة وغريب كلها مقبولة اتفاقا
وربما يطلق المؤثر على ما يشمل الثلثة وهو المراد حيث يقال لا يقبل
الا المؤثر

[هامش:] اي ما لم يعتبر الغاؤه ينقسم الى ملايم وغريب فتحصل منهما ... بعد
باحد الاقسام الاولية للمناسب وبالاخرى من اقسام المرسل فصار
اقسام المناسب بالتغيير المذكور اربعة مؤثرا وملايما وغريبا ومرسلا ما لم
واقسام المرسل ثلثة معلوم الالغاء وملايما وغريبا فالمؤثر ما ثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في عين الحكم والملايم ما ثبت ذلك بمجرد
ترتب الحكم على وفقه لكن ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في
جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والغريب
ما ثبت اعتبار عينه في عين الحكم بمجرد ترتب الحكم على وفقه
لكن لم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او
جنسه في جنس الحكم والمرسل ما لم يثبت اعتبار عينه في
عين الحكم اصلا والملايم من المرسل ما لم يثبت اعتبار عينه
في عين الحكم اصلا لكن علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه
في جنس الحكم والغريب من المرسل ما لم يثبت ذلك ولم يعلم هذا
وحكم الثلثة للمرسل ان الغريب ومعلوم الالغاء مردود بالاتفاق
وفي الملايم خلاف هذا حاصل ما ذكر ههنا

اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس
القصاص
والغريب كما عارض بنقيض مقصود الفار فحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حين عورض
بنقيض مقصوده وهو لا رث فحكم بعدم ارثه فهذا الوصف مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل
مصلحة نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار بنص او اجماع والملغى كتعيين
ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن
علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي الحجة من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس
وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهذا باطل ومنها ما لم يشهد له
بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع
والمحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما تضمن حفظ الخمسة الضرورية فكل ما يفوتها فهو مفسدة
ودفعها مصلحة واذا اطلقنا المعنى المخيل والمناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس
والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري وضع
الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا يبعد في ان يؤدي
اليه راي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة
عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل
معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم
من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي
وان حفظ اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها
راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلوم بالكتاب والسنة
والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات ولهذا سميناها مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل
معين وقال بعضهم انقسم الى مؤثر وملايم وغريب لان المعنى اربعة اقسام ملايم يشهد له اصل معين
فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه
نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلايم فهو في محل الاجتهاد
وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد قوله لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص كاستباحة المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض السابق وهو
ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملايمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع
حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك قوله والثاني

[هامش:] المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من
تزويج الصغيرة فان مصالح النكاح ليست بضرورية
لها في الحال الا ان الحاجة اليه بوجه ما حاصلة وهو
تقييد الكفو الذي فات لو عاقات لا الى بدل والتحسينية هي التي
لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل يجري مجرى التحسينات
وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وعلى هذا
قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم
تناول القاذورات وسلب اهلية الشهادة من الرقيق لا لاجل
انها منصب شريف والرقيق نازل القدر والجمع
بينهما غير ملايم ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة
فانها وان كانت مستحسنة في العادات الا انها
بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول كذا في الحصول

عندنا وانما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف
في عين ذلك الحكم ولذا قال الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وحصر ابو زيد الدبوسي القياس
عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة عرف بها انه قبيل الملايم لكنه سماه انه مؤثر فالقياس منقسم باعتبار
العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر عين الوصف في عين الحكم وهو الذي
يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل
الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه
باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تاثيره عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي
سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك تتفاوت درجات
الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من الامام
تعبير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق وترك بدل العين النوع لئلا
يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها
فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف
وكذا المراد الحكم المط بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع
لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المط فهو نوع لمطلق
الوصف والحكم وتدرج بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المط احتراز عن الانواع العالية
والمتوسطة التي تقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان
المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حال اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من
ذلك الوصف او الحكم مثال العجز للانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم بالنصوص
الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر جنسهما
العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على
نسمل المجنون وغيره الحبس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر وفوقه مطلق
العجز الشامل للناشي من الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فلتعتبر
مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام ان الاتحقق الانواع والاجناس باقسامها مما يحوج الى الماهيات
الحقيقية فضلا عن الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع
عليه ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج
الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد

في عينه صح

تخفيف صح

وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض صح

جعله بهذا من النوع وجعل فيما سبق من الجنس حيث قال جنسهما العجز بسبب عدم العقل ولا منافاة لان المراد بالنوع في هذا المقام الاضافي فهو نوع بالنسبة الى ما فوقه جنس بالنسبة الى ما تحته فيكون هو ح مركبا الا انه من جهة ... فالتمثيل به لذلك الاعتبار ح

اي الاعلى في درجات الظن والاقرب في درجات الجنس ه

علم منه ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع اخر ح

فانه يقال بان كلا مما ذكر في جانب الوصف حكم في مرتبة عموما وخصوصا فيتعلق بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل بدون اختيار حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشي عن الفاعل مطلقا حكم هو سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة وتاخير الصوم ويتعلق بمطلق العجز حكم فيه تخفيف في الجملة ح

فقط الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لا عقل له
فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة او
علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم العقل
في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيجيء من ان السكر والصغر
من قبيل المركب لما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطوف ليست كذلك بل قد مر
انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يتركب بعض الاربعة اي الاقسام الاربعة احتمالات اقسام المفرد
حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذلك في جانب
الحكم ومع ملاحظة المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي
فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يحصل بانتقاص واحد من الرباعي وذلك الواحد
اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما
الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية يصير
اثني عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة يسقط ستة لموجب التكرار اذ نقول اعتبار
النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس
او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس **فان قيل**
اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الا
الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي
البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي **قلنا** المراد الاعتبار قصدا
لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب الرباعي
كالسكر فانه مؤثر في وجوب الزاجر من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم المظنة
السكر مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في جنس
الزاجر واما المركب الثلاثي فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف
فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز بسبب الحاجة عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي
سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العمومين مقام
فان الزاد ظهر في بعض الاحوال بسبب نفس النجاسة وانه عدم وجدان الماء وهو النوع
مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في
النوع اي في التيمم اذا لم يوجد الماء من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع
كما في التيمم اذا لم يوجد الماء لاحتياج الى شربه فان العجز الحكمي بسبب الحاجة من استعمالها

فت

عجي

الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ع

فراد

اعتبار صح

ن

الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة وهو السكر مؤثر في صح

الاخر

وهو التيمم

ع

يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله
فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وانه عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله
دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث
التيمم والمركب ما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير
النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان والجنسه هو وجوب الاعتزال
والمركب ما سوى الجنس في الجنس كما نقل الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع
وايضا على الجنس فهو حرمة القراءة ثم ان تكون في الصلوة او خارجها والجنسه وهو
الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة
مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما
في طهارة سؤر الفارة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين والجنسه
وهو الضرورة نشأت لا احترازها علة للطهارة كاثار الفلوات والمركب من اعتبار النوع
في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وقد
في الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية
في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث
انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر
لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال
الصغر فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة
نفاد التصرف والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر
في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في البدن وهي آلة التطهير مؤثر في وجوب
ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي
والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس
وهو العجز الخلاف العقل مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر المص قوله ولا شك ان التركيب
ذا رتبة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع
فكلما كثر الاعتبار قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر
اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه
اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب
من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد يسمي البعض ذكر في بعض اصول الشافعية ان المناسب

المناسب الغريب ما ثبت نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو
الاقتيات مؤثر في حرمة الربا ولم يؤثر جنس الطعم في حرمة ما سوى المطعوم كالخضراوات والملا
الاقسام الثلاثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة
الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد ذلك لانه لا يخلو من ان يكون له اصل او
لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة
الاصل فضلا الحاصل ان كلا من اعتبار الاصل النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع
يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او
الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم و
الخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا
لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي
اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها
فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم لا يسمى قياسا لانه علة
مستنبطة بالرأي بل لما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة
لا يكون قياسا بل يكون بيانا علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي انه قياس على كل حال
فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره لوضوحه
وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فربما لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المص
بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا
ومع نصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واما وجد شهادة
الاصل بدون التأثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير
ويسمي الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول
هو التأثير او المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قيل الملائم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم
فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلنا احد الانواع هو اعتبار الجنس الغير
في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى عدمه
من المؤثر يجوز ان يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما
ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق ان البعض يسمي الاربعة غريبا والثلاثة
الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما لم يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم

لا يعلم اعتباره ولا الغاوه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلا لما اصطلح الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد توجد بدونه لا وليعتز بعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخرين بعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه وتوجد بدون التاثير في الجملة لا غضا في الانواع الاربعة وما تركب منها او تبين نظرا الى ان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار انوجد الاخرين وبالعكس بمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد فيه من اعتبار من الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسر به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوز تم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التاثير في المعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظ ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المص او لا فح يتم الاستدلال وهذا ظ من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن يحمل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وانما الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما في حل الميتة وكذا في قوله انها دم عرق انفجر الدم وصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان الحدث لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم نبيت عادة راتبة في بنات ادم خلقه الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومؤثرا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة و

والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه فيكون له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتفرغ للصلوة قطعا وفي قوله ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم انقضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم كما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وعزها وكثير المذكورات من اقيسة النبي واقيسة الصحابة كما قال النبي عليه السلام لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لاوزار الانام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكان الامتناع عن شرب الماء المستعمل اخذا بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رضي الله عنهم في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين والاصل والمسافة بالواسطة اولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي ترجيح الاخ على الجد لان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما كما ان لكل منهما تر[illegible] فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الحافد كمثل نهر ينشعب منه واد ثم ينشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين منشعبين من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه الا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار المؤثر في التاثير في اقيستنا في المسائل المختلفة تعللنا بالعلل المؤثرة فان في المسح اثر في التخفيف فانه انسير من الغسل ويتادى به الغرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث منه قوله اللهم الا ان يقال الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار لتحصيل اليقين او ظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع

الا بحج النظر المولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر والبكارة
وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النيه
في العبادات انما هو للتمييز بين العبادات والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة
فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين
قوله ذ بعض العلما قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليتعين
الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي فيه ذلك ان نقول بحثت فلم
اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيرها اذ لو وجد لما خفي
عليه او لان الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل
عليته والا لما ثبت الحصر وثانيهما احصائه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي
في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية
لاستلزم الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف
بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المتنازع فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث
عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات
ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اجتهد عالم لا طريق الى معرفته الا خبره وح للمعترض
ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون
بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص
التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا
كما هو مذهبهم ثم الحكم عند عدم العلة فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم
الاغلب هو الظن ولا يشترطون في بيان الحصر عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون
ذلك على ما بينا وانما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ع
ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب الاخالة هي المناسبة
وهي المسماة بتخريج المناط اي بتنقيح ما علق الشارع الحكم به وما الى التقسيم بانه لابد
للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت
للحكم لثبوت علته وذكر الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون
في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة
في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط لا نعرف خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة

السبر والتقسيم

يحتاج الى شي مقدر وهو قولنا فلا يوجد غيرها بعد قوله
بحثت فلم اجد الخ ليحصل الارتباط بين الدليل والمدعى
والا فالمذكور في المدعى عدم الوجدان وفي الدليل عدم الوجود
لكن بقي فيه شي لان احدهما ان التصديق اذا توجه الى عدم
الوجود لم يحسن قوله وح للمعترض ان يبين وصفا اخر الخ
والاخر ان الا قتصار على قوله اذ لو وجد لما خفي عليه ينبو
عنه كما لا يخفى على الفطن ثم في قوله او لان الاصل عدم الغير
فيه مناقشة وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن بعدم
العدم غايته ان لا يثبت الوجود الا بدليل راجح فحصا

بعد التامل والتفكر

فائدة ... عن حكم ... في جميع ... بتعيين ... الشهادة ... والارث ... ولا في غيرها ... به حكم اصلا

قوله ... الخ المفضلا بين

فلو منع هذا الجواز الا بخبر مجتهد اخر بوجه مناسبة ففعل عنه
بهذا فلا يكون الطريق منحصرا في خبره ح

اثبات
صح

قيل انما يلزم ان يكون من المسالك القطعية على تقدير رجوعها
الى النص او الاجماع لو لزم قطعية دلالة احدهما على علية
ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع ولو سلم فانما يلزم قطعيته
لو كان المرجع النص او الاجماع فقط وليس كذلك بل قد
يرجع الى المناسبة ايضا وكلام المص ليس بقطعي في انحصار
المرجع فيهما كما لا يخفى ح

العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة
من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما في قصة الاعرابي ان لا
مدخل في قصة الاعرابي لكونه اعرابيا او الجيم ...لذ حتى يتعين وطي المكلف الصائم في نهار
رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج
المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون عليته كالنظر في
اثبات كون السكر علة الحرمة للخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره
كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه اي
ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع
السكر فان للخمر حكم اذا كان مسكرا وتزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا
ويشترط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك
لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة في العصير اذا
اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالتين ودار
الحكم مع الوصف ثبت علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص
قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جوابا عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم
المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له ح موجب لا نفيا ولا اثباتا
ولا يتناوله اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل تعدم تناول النص بل لا عند القائلين بمفهوم الشرط
واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور
بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل
القضاء وهو غضبان يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب مع شغل القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي
هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او بالاباحة الاصلية او النص
المطلق في القضاء فيجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود يمكن ان
ان نقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق
اتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا وما لم ينقطع احتمال العلية
لا يحصل الظن وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية معيته
كما في المتضايفين او تاخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول
الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم يغضبه ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى
يغضب صح

وجوب الكفارة لكونه للجنس
صح

الدوران

لك

القلب صح

من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق ه

فالدوران في هذه الاشيا موجود لكن مع المانع من علية احد المتضايفين او المعلول او نحوه

علم بالعزم ثم انه سبب الغضب حتى انهم لا يتأتى منهم النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق
فيدعونه بذلك الاسم ويجاب بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من
المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه
لما حصل الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال الى غاية انه يفيد تقوية الظن الحاصل
من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به
من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان
دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف
الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلابد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من
الشارع اذ القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا اشتراط لها انتفاء زيادة
تنبيه على عدم المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم
كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة
بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج
النجاسة والنوم وغير ذلك وقد نقل في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند
العدم لا يدل على صحة العلة كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها
اعتبارا للحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى خلاف
كلام الفريق الثالث وذلك انهم اشترطوا فيه قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا
نادرا لا يعرف بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بأي يبتني عليه
ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التبرع انما في محل النزاع فانا لا نسلم في المثال المذكور
قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث
وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وذلك
من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من
الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه
بحاله ان يجب بدل الاصل او في الاصل بالجملة لا ريب في وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء
فيعلم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب
التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلابد من اضمار اي اذا قمتم من
مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلاة والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم
والنوم دليل الحدث فيكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فلا

اذ غاية الطرد الجهل بوجود المعارض لا عدمه

بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب التوضيح اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتعويقا لكل قائل انه يقول ما اراد ويحكم ما يشاء ح

المخالفة

قد عرفت فيما سبق ان التيمم خلف عن الوضوء ولا بدل منه لان البدل مشروع مع امكان المبدل منه كالمسح على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف فكان الانسب ان يقول في وجوب الخلف ح

انه من قبيل المضمر والاطلاق دلالة النص عليه انما هو يعني انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة
او التغليب باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا اعتبارا وهذا انسب **قيل**
المبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة
في وجوب التيمم فلم عكس **اجيب** بوجهين الاول ان الماء طهور بنفسه فايجاب استعماله لا على
وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى الازالة يخالف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي
سابقة حدث فصرح بالحدث له الثاني ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان
الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة
النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند
الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر الاطلاق وترك هذا
لما في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني
على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان تناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا
لانه لا يراد من اللفظ معناه المختلفان **قيل** مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث
وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث **قلنا** هو مبني على التقدير اي لو سلم
ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم
النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب انما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون
شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن النحاة
فالتصور زوال فراغ القلب ما دام غضبان وبه يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحال
مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض لا انه تعرض في الشرح لحال العدم انه زيادة
لتحقيق المقصود يعني لا نسلم ان حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب انما يكون كذلك لو
تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله** فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا للتعدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول
والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير المنصوص ثم
جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السببية او صفته الثاني اثبات الشرط او صفته
الثالث اثبات الحكم او صفته الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل اخر بماثله في التعليل
فالتعليل يختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لان اثبات الشرع بالراي ولا لاثبات
شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له

فصل فيما يصح التعليل

لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا وجوده بما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات اصل الشرط ح

لما الراي ولا اثبات حكم او صفة ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالراي فلا يجوز شيء من ذلك
الا اذا وجد له اصل في الشريعة صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر سواء كان الحكم
اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة ونحوهما فحاصله
الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز
بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية او الشرطية بطريق التعدية من اصل
ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيء اخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس
مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه
وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين
الحكم والسبب والشرط في انه يجوز ان يثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم
يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب
او الشرط لانه ان اراد معرفة علة الحكم بالراي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة
تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع
بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس للسبب يثبت فمسلم والجميع سواء في انه لا يثبت شيء
بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشا
ومقصد هذا الفصل منتهى نزاع بين القوم مسطور في كتبهم **قوله** وقولنا قد توهم ورود
الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة
وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس
بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في تقرير دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام
في هذا المقام مسئلة الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل
لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود
والكفارات على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات
السبب والشرط بالراي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب
والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب
بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف في اصول ابن الحاجب لانه اختار انه

اي سواء كان ان يكون له اصل موجود في الشرع ثابتة بالنص

وهذا مذهب مشايخنا الحنفية خلافا للائمة الثلاثة

بحث
صح

انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل
بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان
بالسيف او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا
لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي تعليل لاثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه
يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته وهو العلة بالراي لانه لا يجد اصلا
نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص
والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض فعرفنا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة
الربا كما تثبت بشبهة بحقيقته لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن الربا والريبة ولا اجماع في
شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من النسيئة فهذا وان كان فضلا من جهة الوصف
لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل
من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر
والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربا احتياطا فثبت
سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل
قوله والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح للتعليل
في ذلك الحكم بان يكون مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو
علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو
ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة
تتعدد باعتبار المحال مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك
حرمة صوم رمضان فقد تبين ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب
الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد
مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء اخر يوجد فيه ذلك المعنى
المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته
وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل
ولا يجوز عند من يشترط التاثير او الملائمة **قوله** فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد
الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشاها عدم تحقيق
مقصد الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان
يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون

بيان وجوب الكلام بالنص عبارة

على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار ربا وبهما في راي المتبايعين ووجدنا فيه

اعترض عليه بانه مراد المصنف بقوله ان ثبت عليتها المعنى اخر يصلح للتعليل ان يكون مؤثرا في العلة بالمعنى الذي ذكره فيما سبق وهو اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه لا ان لا يخلو من احد الامرين وهو كونه مؤثرا او ملائما كما زعم الشارح وقد يجاب بان مراد الشارح تقرير كلام المصنف على وجه يبتني على مذهب الحنفية مذهبي الحنفية وان ذهبوا وتخصيص كلامه عند عدم دليل التخصيص مما لا حاجة اليه

جوب

بمته

فصل في الاستحسان

ستحسان

ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل عن الشارع فهو شارع لذلك الحكم حيث
لم ياخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع
في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال
ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول
الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون
ثلثين درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل
هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانقداح الثبوت فلا
نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك
فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول
الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل
اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل الحكم في
نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسين البصري
هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ
على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ
عن القياس فانه اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك
الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام
معنى اخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع ان قد يطلق
لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة
القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه
اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الاراء على انه اسم لدليل متفق
عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق
على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين
واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس
الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف
يصح التمسك به والجواب انه لا تمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع قوله وذكروا
لقسمين الصحة تعارض الاثر والضعف تعارض الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين

رد على صاحب الكشف حيث اورد اولا ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح بوجود قسم اخر
لكل منهما غير القسمين اما في القياس فالقياس الجلي عن معارضة الاستحسان خارج عنهما واما في
الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع خارج ثم اجاب بان هذا التقسيم باعتبار التقابل فكان
معناه وكل واحد منهما في مقابلة الاخر على وجهين ثم اشار الى انه لا حاجة الى هذا التكلف لان
الصحة تقارب الاثر اي قوة الاثر لانه اذا صح قوي اثره والضعف تقارب الفساد لانه اذا ضعف
بمقابلة الاخر فسد فيكون القوة في معنى الصحة فيقابل الفساد الخفي ويكون الفساد في معنى الضعف فيقابل
القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس ح

من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة اللبث فان القياس يابى جوازه
لكون مقدار الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك
العين وهي الماء الحار والبارد والاجارة شرعت للانتفاع
بالمنافع التي هي اعراض لكن جوز استحسانا للتعامل بلا اجماع
لقوله عليه السلام ما راه المؤمنون الحديث وصح انه عليه السلام
قال نعم البيت الحمام يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذا لم
تكن مفضية الى النزاع لا تفسد العقد والاجارة لاستهلاك
العين تبعا للمنافع يجوز كاستيجار الظير للارضاع واكل الثمار ح

اراد به ما عدا التفسير الاول ح

فان قلت فيه بحث لانه يصدق في ح ان وجه
الاستحسان اقوى من نفس القياس وقد اخذ في
هذه التفاسير كونه اقوى وجها من القياس
قلت وجه الاستحسان اقوى من نفس القياس
وان كان القياس مع المعنى الاخر المضموم
اليه اقوى ح

لو قال او ضرورة لكان احسن واشمل لان
الاستحسان اربعة اقسام كما ذكره المص ح

جواب سؤال يقال لم يقدم ... الاستحسان على القياس ... فيما يظهر ...

في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي
وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابلها من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها
بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى
الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى
يجوز العمل بالمرجوح قوله فانا قلنا يعني ان سؤر سباع الطير كالبازي والصقر ونحوهما
نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس ثابت
باختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا
لم تكن للضرر او الاستخباث او الاحترام اية النجاسة الا انه لما احتيج في السبع الماكول
وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يوكل وهو نجس كاللحم والشحم اشتبه وههنا ما
فات جعل الحكم بين النجاسة والطهارة للحقيقتين بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه
والانتفاع به ولم يحكم بنجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت
في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر لقلة الصحة
لقصور علة التنجيس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤره
لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لا انه جاف ولا رطوبة
فيه فلا ينجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والماكول لانعدام العلة الموجبة
للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الالة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطير لا تحترز عن الميتة
والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني مثلا ان عدم تادي المامور به بالاتيان بغير المامور به
امر جلي ولكن خفيا اشتبه على المص حيث جعل تادي السجدة بالركوع قياسا وعدم تاديها
استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكر لما بينهما من
المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم ولا يخفى انه لما جاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة
وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتادى به كالسجدة الصلوتية
لا يتادى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتادى بغيره
وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تادي
المامور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تاديه به قياسا على جواز اقامة
اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب انه تعالى لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة
الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس

العلامة

وهو تادي المامور به بغير المامور به

جلي فيه فاسد الظاهر هو العمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم
تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة
المستكبرين وموافقة المطيعين على قصد عبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة
وهذا حاصل في الركوع في الصلوة لا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي
ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من
اركان الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه
لا يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه
اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا
للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع
ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة
لانه لم يشرع عبادة بخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى
اركعوا واسجدوا **قوله** وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار
القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر
او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان
قطعا وفي الثلاثة الباقية ينبغي عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس ففي الاول والثالث يتعين
لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع
يكون باعتبار خفاء الاثر يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما
قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او
فاسدهما او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس ففي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام
اليه والاستحسان خفيا بالاخفاء الفهم اليه وتقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب
جميع الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن
يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة
الى الكل فبقي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخرى القياس فالاول من
الاستحسان ترجح عليهما لصحته ظاهرا او باطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا او باطنا فبقي
اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخرى الاستحسان في اخرى القياس الاول التعارض الاستحسان
الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني
بالعكس والثالث تعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع

قيل الخفا باعتبار زعم المستحسن لا مطلقا وكذا ضعف الاثر وقوته بالنسبة الى زعمه وح فلا يحتمل لان القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الاثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوي الاثر فلا يخالف ما في الكلامين ولهذا انما يتم اذا لم يجتمع الخفاء والضعف بحسب الزعم والا فهو استحسان على ما ذكره المصنف قياس على ما ذكره فخر الاسلام فلا يتحد الكلامان وقد يقال ما ذكره فخر الاسلام باعتبار غالب الامر ح

تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق الاستحسان والقياس
في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان
في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر
امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان
مع الاتفاق في صحة الظاهر او فساده وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال
ومن سوق الكلام بالاخرة انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس ضعيف او
صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط للاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى
المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وذكر
هذا تقليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل
او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض ان المراد بالضعف
والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد القسمين مستدركا **قوله** والمستحسن قد يتعدى
ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا
فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى
لانه من اقسام القياس المتعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا
اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه
المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر النصوص
لما انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض
قبض المبيع فبالاثر وهو قوله اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن
بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم
معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في
مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا ولا
يحتمل الفسخ في التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض
فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة بل ورد عليه قوله اذا اختلف
المتعاقدان تحالفا وترادا فيفهم منه انه يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد به الماخوذ

اما الاول فلانه اعتبر الصحة الباطنة بناء على القضية
كلية حيث قال بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا
مانع يوجد ذلك الحكم واما الثاني فلانه اعتبر
في نفي التعارض قوة الاثر والصحة الباطنة ح

الصحة صح

[illegible] السبع فيا لقياس الخفي والعوائد البائع ... المشتري ... زيادة ... [illegible] صح

صلى الله عليه وسلم

جان

صلى الله عليه وسلم

لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر
شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف
المتعاقدين حال قيام السلعة صح

واجيب بانها تقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة انما يكون ذلك في المتنازع ... المطلق لا يحمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق ... فلا نسلم انه يقتضي الرد قيام السلعة بعينها وح جواز قيام القيمة ... لكن لا ينتج الجواب فالصواب ان يقال ان النص مطلقا كان او مقيدا ... ليس بمعنى ... والحاقها بها انما يكون بطريق التعدية وهي ... في المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعترض بجواز الالحاق بالدلالة ح

نظر وان ارتد برد العقد فكذلك اذا الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد **قوله** قد مر ان
من شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الخفي والجلي فكيف يصح تعدية
المستحسن بالقياس **قلنا** المتعدي بالحقيقة هو اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في
سائر التصرفات يمين المنكر بمنع الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في نفقة وجرة
قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع
فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام
الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش
هو الرطوبة النجسة في الة الشارب ولم توجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من
تخصيص العلل في شيء **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها
وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع
وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح
على كل تعليل فلا بد من دفعه ونذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود
العلة الاولى في صورة النقض الثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت
العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض الرابع
الدفع بالغرض وهو ان نقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية
حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل
الذي لم يسل من راس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج
هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة
بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج **قوله**
وهو اي المعنى الذي لاجله صار الوصف علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة
الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى اخر هو مؤثر في الحكم
فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه للاصابة وهي تنبئ
عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول
كالغسل فلا يفيد في المسح ونفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول لانه هو ازالة العين

الخفي صح

الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كان حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي ضعيف
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو
سائر التصرفات صح

فصل في دفع العلل المؤثرة

توضيح ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوي للاصابة
وبالمعنى الاخر المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كونه
المسح تطهيرا حكميا غير معقول وبالحكم الذي هو اعني
المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثر فيه
عدم كون التثليث سنة ح

على النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على
ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته لا يكون حكما شرعيا فيعلل **قوله** فاجاب في الاول بالمانع وهو
في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج
دم الاستحاضة حدث الا انه تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وايضا
ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب الا في المدبر كما في البيع حتى لو جمع في البيع بين قن
ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر
للمانع او رد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اشتدادا تصاحب التقويم وقال في
شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم
المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل
النقض هو مال الباغي وظاهر لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اي لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا
تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم واتضح حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير
وحاصل التقرير الثاني وهو ان نظيره الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل بل ما يحتمله لبقاء زوج المضطر له كما في المخمصة والعلة
الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة
ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة حتى لم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء
الحكم في صورة النقض اي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم
المنافاة متحقق لان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما
حتى يمتنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب او فرض المصنف بان حل الاتلاف ليس علة
لعدم المنافاة حتى يكون متحققا في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم
المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل
حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث
في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث
في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اي في غير السبيلين يكون حدثا
ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لانه
يدعي ان ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم ان ذهب بعضهم
الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور
المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض ح از

ح
ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج
الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت صح

ح
يمكن انه يجاب عنه وانه ذكر المصنف ايضا بان العلة هي الوصف
مع عدم المانع فلا يكون من قبيل تخصيص العلة وهو من قبيل
منع تخلف الحكم عن العلة لانه عدم تخلف الحكم عن العلة
قد يكون لعدم العلة ايضا ح

اي بعد بيانه
من الوجه

اي راجع الى
القسم الثالث

المناقض

الدفع

[illegible]

باحد الطرق المذكورة تقدم التعليل ولانا ما ان توجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم توجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل الا انه يلزم تخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولنا بان عدم المانع جزء للعلة او شرط لها ليكون انتفا الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفا العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط العلة او الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول ان القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسرهان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي تناول الصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا معنى لتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم والعلل تدريجية لانه لمانع فيجب قبوله لانه ثبت باحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كما لا احتراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلي المحلول

قوله وذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع اوردوا ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا فقرات الحكم صح الى ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في خروج النجاسة للحدث ثم المقصر هو العلة والحكم الشرعي ثابت قد اضافوا اليها الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا عن لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرجح فلانه مانع من تمام الحكم المخصوص لا المقاومة وانما بقاء للجرح وكون المجروح صاحب فراش لا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا

الطلق ضرب من الادوية ح

خف ... انتفاء العلة ... ح

حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان انتفاء لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على الافعال الحسية على المعنى والمعنى للاشياء والاشياء الجراحة والمراد بالجراحة سيلان الدم وهو اثرها وتوابعه

قوله ولنا ان التخصيص لجاب من الاحتجاج الاول بان التخصيص الاحكام التي لا يمكن تعديتها عن الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص بالالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثباته مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص اللفظ ببعض الافراد فيتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انصاف العلة به اذ ليس شانها الانصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفا الحكم لمانع مع تحقق العلة بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة المعارض مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فعلم انها لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل تخلف عنه لمانع لا يكون علة لما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الخ وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع وعزم على انه شرط للعلة ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وعزم على انه شرط للعلة او شطرها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع والنفي كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في توهم العلل بالعموم واجب المراد عند عدم المخصص

قوله ثم عدمها اي عدم العلة اباية وصف على ما جعل علة بان يكون علية مشروطة بعد ذلك الوصف فتنتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا الا في المعنى الكلي الذي

الناسخ

صح

الالقاصح

قيل شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص لا انه لا يعارضه دليل اقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو اقوى منه يترجح على القياس لا انه لا يلزم ان لا يكون ثمة قياس ولا تعليل بعلة حتى لا يجوز ان يقال تخلف الحكم عن العلة التي علل القايس الحكم في الاصل بها بل الحق في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو ما قوي اثره دل على ان ما زعم القايس انه علة ليس بعلة فترك به من قبيل عدم الحكم لعدم العلة لا من قبيل التخصيص ح

المانع

فعلم من تركهم التقييد صح

اجيب عنه بان هذا مبني على الغفلة عن ان الاثر كالعلة القوية يفسد العلة الضعيفة ويبعدها واجيب ايضا بان معنى علية الشيء انه يثبت الشيء الثاني بسبب ثبوت الشيء الاول فمعنى العلية شيء ينبني وعن الاستلزام فغلبة الظن بعليته لا تغلبه الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه فاسد وليس ما ظنه علة علة ح

قد يكون صح

لا توجد الا في ضمن الجزئيات فانه شاق على البيع بالخيار فيكون لنقصان وصف هو من جملة اركان
العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة
لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنها اي ومن دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فليسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح
في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمنع من
الشارع اعتبار الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنها اي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس
وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك
بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة
نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا
اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية
اذ ليس معنى تاثيرها الايجاب وقد صرحوا بان الوضوء اذ حصل من البول والغائط والرعاف ونحو
ذلك حصل حدث لكل واحد من هذه الاسباب **قوله** ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف
له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعا ان العلة هي الوصف
مع شيء اخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر لكنه رد على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه
غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر فقد
وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض لا يبقى سائلا
بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي لا يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث ولا
نهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان العلل بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم
في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت
في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو
اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفارق فاذا حاله انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان
وجود عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المعترض مع عدم المانع **قوله** لكن
يجاب عن الفرق بما قلنا من ان تصور الجناية بالخطا لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه
فانه تجب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مماثلا له
لانه بطريق المزاحمة في الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل
ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل
وهو الخطا ايجاب الخلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجابه مزاحمة **قوله** ومنها المما

لانه المسح مبني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق به ح

ربما يقال ان وجد الثلث على التوالي فالحدث انما يحصل بالاول وان اجد معا فلا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث الحاصل باحدهما غير الحاصل بالاخر والاحداث واحدة بالنوع ولكن يكفي للجميع وضوء واحد ح

الفرع كان صح

الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما
كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق
شرايط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق
اوصاف العلة من التاثير ونحوه كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرتم
من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة او يقول لا نسلم وجودها في الاصل
والفرع او لا نسلم تحقق شرايط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في
الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف باثبات ما لم يدعه واجيب بانه لابد
في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا كما يقال الخل مايع فلا يزيل الخبث كالماء فلهذا احتاج المص في جريان الممانعة في
نفس الحجة الى ذكر الاحتمالات ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كما لطرد وكالتعليل بالعدم
والاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره
كما قيل عبده لا يقتل به الحر كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا بل
جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد نوقش في مسند الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في
نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها
يرجع المعلل الى التفصي عن الجواب كلية العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث تتطاول القيل
والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل
لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها بالحجة اذا ثبت
ثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه بكون
علة الحكم عرضه او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير
ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد
الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب
وبيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة
لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن
اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض
لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح
في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته
في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا

يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحا في نفسه فهو من حيث انه جواب لما ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس توجها نحو اثبات مطلوبه اشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا ح

شمر قوله الخ فهي دم في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف لا ينافي وجود وصف اخر ح

دها

كيلا يكون غصبا لمنصب المعلل فانه غير مسموع عند المحققين خلافا للامام ركن الدين العميدي ح

قيل ان اوردهما السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لانه يحقق الجواب وان اوردهما مانعا للتاثير بما يستند فهما من المطلقة المانعة ح

الوضع

ح

لنقض

وفيما الوضع من قبيل المنع والقلب العكس والقول بالموجب قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص
المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد
عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند
الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له **فان قيل** ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض
لان مدلول الخصم غير ثابت بتمام دليله **قلنا** هي في المعنى نفي تمام الدليل ونفاذ شهادته على
المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل لظاهره
لم يكن غصبا لان السائل ترقى عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح
المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او في المدلول ولها واما ان يكون بمنع شيء
من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه وتسمى
مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه
في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما
ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام
المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث لو سقط
بعد كلام المعلل السائل عما لما انه بصدد الهدم عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب
حالهما واضطراب مقالهما كما نشاهد والثاني وهو القدح في المدلول انه غير غرض الدليل اما ان
يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة
وتجري في الحكم بان نقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته بان نقيم دليلا على نفي شيء
من مقدمات دليله وكل واحد يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة ويكون بالنسبة
الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه
وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث
ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين **فان قيل** في المعارضة تسليم
تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا الجمع **قلنا** يكفي في المعارضة التسليم
حسب الظ بان لا يتعرض للانكار قصدا **فان قيل** نفي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم
الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قلنا**
عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا
اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه

نعكس

قيد بهذا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في
الحقيقة ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
وقيل لان الظ يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه
قدحا في الواقع فتامل وقيد القصد اشعارا بانه
لا بد للاعتراض من ان يكون القدح مقصود المعترض
والا يكون منه عبثة لا مناظرة ح

عــه
نعكس واما ان تكون بدليل اخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون
بعينه او بتغيير ما وكل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل
معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي
علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى
مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب **فان قيل**
بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة معلولا
علة لنقيض الحكم بعينه **قلنا** ربما نظن ظهور التاثير ولا تاثير وربما نورد على المؤثر ما نظن
انه معارضة او قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وتمام المعارضة
على القطع ولا قائل بذلك ثم هكذا الحكم في فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير
ما لا وجه له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفيد تقريرا او تفسيرا لا تبديلا
وتغييرا لا يكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهره البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكس الشيء
رده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى اخره واخره الى اوله بطريق
العكس لما اذا قال الشافعي في صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا افسدت فلا تلزم بالشروع
كالوضوء فنقول للحنفي المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان تستوي فيه النذر
والشروع كما في الوضوء وذلك اما بتساويهما في العدم او بتساويهما في الوجود والاول باطل لانه يجب بالنذر
اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض
اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع
وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة يعني ادعى
المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمه بحكم عكس النقيض
ان كل عبادة لا يجب المضي فيها عند الفساد لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لا ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر
في الايجاب بمنزلة توءمين لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فيلزمه
الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما
ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك يلزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم وعدم وجوب صلوة النفل بهما لازم باطل لوجوبها
اعني

علي

عــه
كالمعارضة الخالصة لاقامة علية شيء اخر بان كانت قاصرة
لا تعتبر عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه لعدم
الفائدة وان كانت متعدية الى مختلف فيه تعتبر عند اهل
النظر لا عند الفقهاء كما سيجيء ح

وح

المعترض

ح

بالنذر اجماعا لا يخفى ان هذا التقرير عزوات بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس
لا ان فيه تقريبا الى ان هذا معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن
لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان
علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاولى ان يبني ان القلب قريب من العكس لوجوه الاول
ان المعترض بالعكس جاء بحكم اخر غير نقيض حكم المعلل وهو استثنائها بلا بعينه بخلاف المعترض
بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل
لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو حكم نفي دعوى المعلل الثالث
ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة
واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب
بالنذر بل بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب
بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه نوع المخالفة لكلام فخر الاسلام
لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان احدهما ان يجعل المعلل معارضة فيها
مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل
المعلول علة والعلة معلولا الا من قلب الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا
لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد الشيء
على سننه الاول وهو يصلح لترجيح العلل الدالة على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث
ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم
وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبارة لا معنى في عكسها
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال للمكان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع
كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم اخر ذهبت المناقضة لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها نفيا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة
ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما
الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل
احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهو احد وجهي القلب فتارة يورده
في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل

ص أي يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال دليل المعلل
والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكر المعلل دون السائل
فكانه في مقابلته ح

ص لانه اول نوعيه على ما ذكر في الكتاب من مرجحات العلة والثاني
ليس بعكس حقيقة بل هو من انواع القلب فلا يكون مما
هذا الباب في التحقيق ح

ص أي لانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة
الحقيقية وان كانت معارضة صورة وايراده في هذا الباب
باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة ح

اى معارضة متضمنة لابطال دليل المعلل ع

بعد الكمال صح

اشارة الى توجيه كلام فخر الاسلام ... بايراده احد وجهي القلب تارة في المعارضة ... مناقضة وتارة في المعارضة الخالصة ح

المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر
انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وانه جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من
قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لانه صريح على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات
نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** كقولنا في صغيرة نعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض
حكم المعلل بتغيير ما كقولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغير هما الاولياء
صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بجامع الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولي
عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغير لقصور الشفقة فالعلة هي
قصور الشفقة لا الصغر الى ما يفهم من ظاهر العبارة ولما لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فانا
اثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغير هو
التقييد بالاخ ثم لزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولاية
يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحة
قوله وهو اي كون الاول صاحب فراش اولى باعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد
الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار
من شبهته وربما يقال ايضا في الحضور حقيقة النسب لان الولد ماؤه **قوله** وهي قلب يقال من
قلبت جعلت اعلاه اسفله لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة
جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه
المعلل علة ولا فهو مانع مع السند على ما صرح به عبارة المص نعم لو اثبت كون العلة معلولا
لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان
السائل عارض تعليل المستدل بتعليل اخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب
عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله**
والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب نعم بل الاحتراز عن وروده وذلك انما
لا يورد للحكمين بطريق تعليل احدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الاخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه
الخشبة قد مستها النار لانها محرقة وهذا التخلص متعقب لا يخلو لانه تحكم وهذا المخلص انما
يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصلح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة
في الاوليين والاخريين **فان قيل** اذا اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف

وليا

لمعلل

عبارة

عاه

يعني به قوله فلما استويا وسمي هذا مناقضة مع قوله بل اثبت به ليل اخر انه
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ح

ب

لان ترك التعليل الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد ح

مستدل والنفس مكرمة وانا ريد المشاامن وجدنا الفرق لانفر اجيب بان المراد المساواة في
المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية **فان قيل** قد تتحقق
الحاجة الى التصرف في المال الكبار لتاكمل الشفقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد
البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج
في المال لكثرته فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا نقبل لا نسلم ان التعليل لا يكون
الا بالمتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
كالذهب بالفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ونقيل عند الشافعي
لان مقصد المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا ابين علية وصف اخر احتمل ان يكون
كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يضح المعترض الاستقلال حتى
قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض علية لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته
في اصل اخر فهذا مبني على ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من
يجوز ان يثبت الحكم بعلتين وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا
كان في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل الا ان الكلام فيما اذا ثبت علية
الوصف وظهر فانه لا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ولا يجوز ان يكون بناء علية وصف
اخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى الى الشيء لا الى
الذي ادعى المعترض علية الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل فلا يجوز
متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل
كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيها مختلف فيه **فقيل** هذا يقبل منه اهل النظر لان
المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل
بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الاخر ولذا
قيل لا اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا
فلا تنعدم العلة كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة لتعدي الحكم الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في
التفاح مثلا **قلت** الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعترض ليس اولى من العكس **قلنا** المراد ان نفي ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية
الاخر بناء على ان العلة واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه
يبطل علية وصف المعلل وتثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة وانما عند انتفائها فلا يقبل

يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الاخر نظرا الى
ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه لمعنى فيه
لا لصحة الاخر بل كل من الصحة والفساد مفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما في فساد الاخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الاخر لانتفاء كل منهما يحتمل الصحة
والفساد اذ الكلام فيما ثبت علية بنوع ظن لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه
لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما فلا اولوية بدون الترجيح

فصل في دفع العلل الطردية

قوله فصل في الاعتراضات التي ترد على القياسات التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد
دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية
ههنا ما ليست بموثرة ليعم المناسب الملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وكلام المصنف
في ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في
الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية حيث تتمسك بها
المعلل واسهل ثم كلام المصنف يوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ
المعلل الى العلة المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب
الدليل في غير محل النزاع وهذا لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة
التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم
ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة
اوجه الاول ان يلزم المعلل من تعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع
ولا ملازما له اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل
المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد
بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا نصا بان جهة الصوم و
السائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم
او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تعين الممانعة
والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في السرقة اخذ مال
الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة
الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل
يسلم المقدمة ويبقى النزاع في المط للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية
المذكورة

ما يلتئم مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل تبصر قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يجب المرفق في الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فتبقى في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة **فان قيل** كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب المعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل فظهر بما ذكرنا انه لا يلزمه ذلك **قلنا** المعتبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزمه دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقيد الزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب **قوله** فلا يسن تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال الى قدر كل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس ضرورة التثليث بل ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سنية الكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار وانما المسح فمحله الراس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب **قوله** على التكرار ربما يعبر فسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرير ولذا بلغ اعتراض اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف **فان قيل** التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدعى لا منعا عن مقدمة في الدليل فلا يكون موجها **قلنا** المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما في قياس الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس بمسح بل طهارة النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما في كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على

على كفارة الصوم فظهر فيما نقلنا ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا تعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اريد تحريم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اريد تحريم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع في المثال الاول اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول ممتنع وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله** وان ادعيتها اي ادعيت حرمة عن مناهية بالمعيار فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر تم العقد الى فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عنها ويدفع ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير ونحتراز في تعليل كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فتشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما طهارة حكمية فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يسوق الكلام بحيث لا يتجه ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولانقاء النكاح عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدا عن الباني الفطام حيث لم نقل بارتداد احدهما اظهر ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا تقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الفرع بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح شرع لقمر بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وان عبر بانه لا تعليل فلا فساد وضع ثم قول الشافعي مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولابقاء للشيء مع المنافي لكان استبدالا براءة على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض مقتضيه ثم مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل تنصرف الى النفل كما في الصلوة والصوم مشافاة المشي المطلق للفرض اي على ان تحققا فيه النفل للفرض

في هذا افساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى انه ينبه حمل المقيد على المطلق وهذا
ما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان
احدهما كون القياس على نقيض الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا
بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ في مقام التخفيف او بالعكس ولا خفاء
في ان المثالين المذكورين من النوع الاول **قوله** المطعوم شيء ذو خطر اذ تتعلق به قوام النفس وبقاء
الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان ما كان ذا خطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة
انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما
اكثر فيجب ترتيب اشتراط التقابض في بيع المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه يقتضي
ما يقتضيه التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي في اشتراط
النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان واصحابنا ان
مرادنا بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف في نقض تطهير البدن الثوب
عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة من بيان المراد انهما
تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي
نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاتها وانما هي امر مقدر اعتبره الشارع مانعا من صحة الصلوة
عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث
فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض انه ان اريد ان نفس
التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كالنار
مزيل وقد خلق الله المطهر في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى
او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اريد ان
الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشرع في حق جواز الصلوة بمعنى
انها تعتد لها كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء
الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء
قربة اي فعل اتيانه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب به لانه نوى به اصلاح الاية
الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد
التقرب الى الله وتمييز العبادات عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فممنوع
فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن من الجنب وان اريد البعض
فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا

لا تتوقف على وضوء هو قربة على تطهير الاعضاء المخصوصة من الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين
يدي الرب **فان قيل** هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الا
من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردنا الدخول على الامير تأهبنا معناه تأهبنا لذلك فيكون
معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك **قلنا** الكلام في ان الاتيان بالامور
المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما
المقصود هو حصول الطهارة وهي تحصل بالماء المامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف
التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط
شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا ظنوا ان المامور به الوضوء بنية وهي
نية ودل ذلك وهو غلط لان المامور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة فمتى لم تكن
مقصودة سقطت بحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من
الجمعة بالحصول في المسجد **فان قيل** فينبغي ان تشترط النية في مسح الراس لان التطهير بمحل الحدث
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير
وخص الراس بالمسح دفعا للحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج
فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاعضاء جعلت بمنزلة الاسالة في
ازالة الحدث وافادة الطهارة الى المرتبة القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف
لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا
للحرج **فان قيل** هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه تعبد استغنا الوضوء عن النية لا
الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة
على طريق التغليب هذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم
الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما
خرج عنه النجاسة الحقيقية الموجبة لثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل
بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان في
الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يغلب تكرره ويكثر وقوعه واكتفى
بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها
لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ممكنة لسهولة الغسل امر معقول
الشان مقبول الاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض
فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فيكتفي بالمعقول **قوله** اعلم

لا اغتسال

يمكن ان يجاب عنه بان الاغتسال به تتشفى المسح وقد قيد
بقصد نفس الشعر لا بقصد ان التوصل به الى غيره وفيه النزاع
يمكن ان يقال التأهب للدخول انما يقتضي وجود المسح لا النية عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصلا قبل
الامر كان كافيا ولئن سلم فهذا فيما يقصد لذاته لا فيما لغيره
ح

لكن العبادة

اشارة الى ان ما وقع في الهداية والكافي من ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول غير معتبر ح

خلاف

المطعوم

حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح عليه قياسها في الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على حكمته ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه فيه ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة مزيلة لعين النجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال والا لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث لان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول فهذا لم يحتج الى النية لا بقاء تطهير النجاسة الحكمية وازالتها معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث انما هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لا يلزم صحة قياس المائعات الا على الخبث وان كان وصفا غيره فيجب بيانه حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المائعات ام لا

انه لو لم يوجد فيهما يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث معنى ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ انما تغير بالنص اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام لعدم استقلال العقل بالطريقة بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد تأثير النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة في جميع البدن على ما اليه البعض من ان انصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع والبصر وانما لم يجب غسل الكل بل اقتصر على الاعضاء الاربعة دفعا للحرج كما في الجنابة والحدث لكان العرق والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم ينصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حين لم يحكم الشارع بذلك واشار اليه المصنف بقوله انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو زوال الحدث الثابت بخروج النجس من السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين قياسا بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا بتعدي في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل والاخر اعني التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على ... ح

فصل في انتقال القايس الى كلام اخر

تعريض

ذهب الى ان المحل المغسول الطاهر الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربع
غير معقول لانتقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس كما
نقول لم لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى البينة او الاستغناء عنها
هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك
لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل ايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن
تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساده الا
قوله في هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام
لم يذكرها المص مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود القادح فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع
الاحكام فيكفي في توضيح المطلب ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال القايس في مناظرته من
كلام الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث
والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة
فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون
اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم
جميعا يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت
اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس
الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم
اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة
القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل
المناظرة وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال الى دليل والا فلا انتقال الخ
من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس
وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو
جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى اخر ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول
لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود هو الحق بايّ دليل كان وليس
في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى
ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل

فصل في الادلة الفاسدة

الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل
المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا اتضح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على
تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل فان
معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء اذ
معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل انتقل الى دليل اوضح وحجة ابهر لكونه
نورا على نور وزيادة اضاءة على غيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للاول و
توضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس
بمنزلة روح العالم لاضاءته بها وظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح
العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفا
التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين منشاها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة
وهذا عن التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة
للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه
وهو حجة عند الشافعي في كل شي اي كل امر نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحقق
بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات
فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شموله الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع
والا لزم شموله العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله
الاصلي في العدم لاستمراره حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا ترى اسل العقلاء
اهاليهم وبلادهم [illegible] ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا
من التجارات والقروض والديون [illegible] دعوى الفرق في محل
الخلاف تمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى الى زمن نبينا
وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول
بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقاء
والقطع بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى تواتر نقلها وتواطئ جميع قومه
على العمل بها الى زمن نبينا وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته صلى

صلى الله عليه وسلم

فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته وانما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حياته الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك توجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا معنى ما قال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن وللالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ثم ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون البقاء واستمراره واعترض عليه بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع وعدم الفرق ثم الظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله بل لا مناقض يحتاج الى دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بان الشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون صحيحا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في الملك لعدم البعضية كابن العم فان عدم ما لكيه لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق بما ثبت بها علة اخرى الحكم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فانه يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي يحتج به الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية ونحوها وبمنزلة التمسكات

اجاب عنه في الانوار بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يتم ههنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون ملزما على الغير كالظن الحاصل بالتحري

قوله ... صح

٤٢٩

التمسكات الفاسدة بالتحامات السنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تنافي فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم ومن انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم ومن ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الاخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها

باب التعارض والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفته ختم مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وان لم يرد فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض والجواب ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فان كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فمن جوز ترجيح وقوع القطعيين فان تساويا في القوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح والمانع ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما يلزم لزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الاخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا تسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا

يمكن ان يقال الاصل الاول في الاحكام البقاء ... على ما هو الاصل في الاول ... الى ما سواه ... علي لا ا ... الخ

فيه تسامح لانه احكام والباء بدليليه ح

قصر

ولو كان النقض مما القطعي الظني بالنقض ... القطعي

فلا يكون الا بين الظنيين ح

عنهما

بجا

اي بيانه اقترانه فيه حذف مضاف اي تبيان رجح

زنة

سمي

٤٢٩

برداءة الجنبة ونحوها بجعلان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله للوزن احتى اشترى
صاعا برديا بصاعين من بردي وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن تعني ارجح زد عليه فضلا قليلا ويكون
تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الدين
او لا يجوز ان يحمله لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في
حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اوفق بتحقيق معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل
على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني اما ان يكون
احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الصورة الثانية
معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على
التماثل وحكم الصورتين الاخريين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا
في العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين اية واثنين او سنة وسنتين او قياس
وقياسين فان ذلك انهم من قبيل المتساويين لا من قبيل المختلفين لا يترك الدليل الواحد بالدليلين
فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين ايتين او قراءتين او سنتين
قوليين او فعليين او مختلفين او اية وسنة في قوتها كالمشهورة والمتواترة فان علم المتاخر منها فناسخ
ولم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد عن المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من
قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخصيص الحكم او
المحل او الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين ثم ان امكن المصير من الكتاب الى السنة
ومنها الى القياس وقول الصحابة صير اليه والا قرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى
تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر
وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع على
اجماع يخالف القطعي انه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابة بل هما في مرتبة واحدة يعمل باحدهما
بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي هما في مرتبة واحدة او لا ثم الى
القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين السنتين فالميل
الى قول الصحابة وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي
مثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران واذا قرئ القران
فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قول النبي من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال
المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي صلى صلوة الكسوف

ترجيح ولا توقع بكثرة الادلة حتى

الحاصل فيه اشارة الى امور ثلثة اما الى الاولى فتقدم التعرض لهما واما الى الثالثة فبقوله الى القياس وقول الصحابي رضي الله عنهم

واما عند من لا يوجبه كالواجب ولو لم يتحر بالقياس يجب المصير اليه
المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بمنزلة الرأي كان بمنزلة قياس اخر فكان بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري كما

الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات
تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة
بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان او في جانب خبر وفي الاخر خبران
لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى
القياس لانه لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على اثنين فيما اذا كان
الحديث موافقا للسنة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان
كان باعتبار تقوي الاية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فما ذا يجاب تقوي الدليل بما هو
دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل
بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز باعتبار تساقط الاثنين ووقوع العمل بالاية الثالثة
من المعارض وكذا في السنة غاية ما يمكن في هذا المقام انه يقال ان الادنى يجوز ان يكون
بمنزلة التابع للاقوى فهو بمنزلة الوصف لا المماثل ويقال القياس متاخر عن السنة والسنة
عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الرخسي **قوله**
لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين
موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية فان المراد
باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين
حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم غدا لم يتناقضا ولو قيل زيد قائم
وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما
يتعارضان بحيث يحتاج الى التخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا
للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في سؤر الحمار
قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك كما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار
كما روي عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة
السؤر بمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية
اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار
في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب
المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي دلائل الحرمة في القوة حتى ان حرمته
مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث حكم بنجاسة
سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الاثار

للاية الواحدة

الكلام في تعارض سؤر الحمار

في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين ه وان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته
لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما
لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا
فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من الغاء احدهما
ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي اخذ بالاقل والزم الحكم بسلب
الطهورية اذ ليس فيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما
ذكرنا من تفاوت الشك في الطهارة والنجاسة والطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح
اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال لا
يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون
بل معناه تعارض الادلة في حكم الوضوء بسؤر الحمار حين لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم
وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث
الاشتباه كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا
لجانب الحرمة لما انه لم يخبر الماء لما فيه من الغرز بالبلوى لان الحمار يربط في الدور والافنية
فيشرب من الاواني لان الهرة تدخل المضائق فيكون الغرز فيها اشد فالحمار لم يبلغ في
الغرز حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الغرز حد الكلب حتى يحكم بنجاسة
سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع
وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو ما بين آيتين او قراءتين يعني نجاسة واحدة كقراءة الجر
والنصب قوله تعالى برؤوسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو
المذهب **فان قيل** الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في
قولهم جحر ضب خرب وما نشن بارتمق قول آخر لعب الرياح بها وغيرها تعدي بترابي المور وقطر
فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب
الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عرض بان النفس
تحمو على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله تذهبن في نجد وغورا غائرا على
ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب
وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والحيلة في القراءتين معطوف على رؤوسكم الا ان المراد بالمسح
في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم تضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل
المشاكلة كما في قوله تلك اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير من الاسراف المنهي عنه اذ

المور بالضم الغبار المنتشر بالريح ها منه المراد ه

اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب
الاقتصاد فيها كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل
هو المقدر الذي عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ~~تدل~~ صح
ذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء في الغسل مسح ~~لاشتهر~~ صح ذة
اي لا سالة بدون الاسالة وان المفهوم من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلف عنه
تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة
بيقين **قوله** والمخلص يعني انه يعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى
المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان بان يدفع اتحاده
اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فيتحقق بوجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا بنا
باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير
بان يتبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما ثبت بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن ~~انتفى~~ صح لكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة
على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو
لانها لا يكون فيه حكم ولا فائدة او فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك منتف في الغموس س
والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها
الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقود ذة
ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المتعارض ارتفع التعارض ~~المواخذتان~~ صح
وعند الشافعي يحمل المعقود على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ونص الاثير ~~معنى~~ صح
واحد وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر
والعقد مجمل فيحمل على المفسر فيندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن
الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
لانه من حكم ربط الكلمتين بالاخرى بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى مجازا او فيه نظر لان العقد
بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان والمعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب
واعتقاده بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه
من مخترعات الفقهاء الثاني ان قران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ
لا عبرة بالعقد وعدمه في الدنيوية وذلك في حقوق الله لا سيما في الحقوق الدائرة بين ~~المواخذة~~ صح
العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الا فادة

بد من الاعادة وردّ بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المص حمل المؤاخذة في الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي الاخرة **فان قيل** قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب جزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجد دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله كذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو وفي عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خاليا عن التعرض للغموس **فان قيل** قد علم حكمها في الاية السابقة **قلنا** وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس على الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم المحلى الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او باحدها في المكسوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن فوة بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فيبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل بايجابها اياه تجوزا **فان قيل** لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على فاذا تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بانه تفعل قد يجيء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير الوطء الى

في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها صح

هذا ايراد شبهة على المذهبين لا توجيه لمذهبك فيه ويع وقد سبق ان عموم النفي المنفي ضعيف ح

الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وفي شرح التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الحمل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشارح للتعميم من ذلك **قوله** لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا **فان قيل** هو حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **قلنا** انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المغيرين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قدر وروده اي ان كان قد ورد او على تقدير ان قدر وروده في الزمان الماضي اي في الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح بدليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن وروده هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النقض على ما ذكره المص لتسليم ان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء تتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل الاباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ لا ثبوت ذلك لا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على تحريم ذلك الشيء المخصوص **قوله** عينا يتكرر النسخ هذا المعنى اي يتكرر المعنى المغير سواء كان تغير حكم شرعي او لا فان تكرر التغير زيادة على نفس التغير فلا يثبت بالشك **قوله** واعلم ان الشيء الذي لا يوجد محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع **فان قلت** ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها **قلت** المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع فان هذه المسئلة انما هي في بيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن او قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب

في نسخ الغموس لا يخلو باطلاق

فيه منع اذ ينتهي بعدهما فيما دونها معه وقتها يسع الغسل والتحريمة الا ان يراد بالاغتسال الاغتسال الحقيقة او حكما

علي ان يقال ان كانت هذه الاية متاخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبتت الاباحة الشرعية في الكل او تكون النسخ حقيقة وان كانت مقارنة يخص من عمومها ما ليس بمباح ويبقى الباقي على الاباحة الشرعية ح

دليل صح

بحث حكم الافعال قبل الشرع

او تركه فمكروه وان لم تشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية
والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح واما الفعل قبل البعثة
لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا
حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم
بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل
بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له لتحصيل المقصود من خلقهما والا كان عبثا
خاليا عن الحكمة وهو نقص لجواز انه ملك الغير فيحرم التصرف فيه ولجواز انه ما خلقها الا ليشتهيه
فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة
في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قيل
يجب الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع قبل الزمان فكيف يجوز مع بطلان التالي
قلنا الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم
قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك
بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف
في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما
بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الغرض فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك
بالعقل فيه بخصوصه صفة حسنة ولا قبح على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت
المراد بالاباحة جواز الانتفاع لخلاصه عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك
العقل فيه بخصوصه صفة حسنة او قبيحة واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم
العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرك ان هناك حكما او لا واما بمعنى
نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اي لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة
وهذا هو المختار عند المص اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه
جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل
تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري لا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال وقد تبين تجويز
تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل

المعارضة صح

اجيب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالحظر والاباحة لا اصلا فلا ينافيه الحكم بعدم الحكم ح

قبل البعثة للجواز ان يمتنع بسبب اخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء
مذهبه في الحسن والقبح فلا يصح الزاما الرابع والثلثين ان الفعل اما ممنوع في حكم الله فيحرم
او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله يستلزم الاباحة
فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا
او دلالة بانه لا حرج علينا اصلا في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال
البهائم واعتراض المص عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف على تقدير التنزل الى ان
للعقل حكما في الافعال قبل البعثة ثم لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل
والترك بل معناها جواز الانتفاع لخلاصه عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل
البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل
النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه الحكم من الشارع
لعدم البعثة ولم يدرك فيه الحكم من الشارع كما في الفواكه مثلا انه هل للعقل ان يحكم حكما ما
بانه في حكم الشارع ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي لم يدرك
العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا من الشارع اعلاما
بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه ولا اثر بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك
ذلك فكان يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم
الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حقيقا على ما ذكره المص بل يكون معناه ان ذلك
الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك
بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك
الفعل حكما سواء كان المنع او غيره فباطل لانا نعلم قطعا ان لله في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع
وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما
وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو اوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى
عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال فيه للعقل
وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك
فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف هو انه لا يعلم بالعقاب وعدمه وعدم القول
اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فالعقاب ليس بمستقيم لان
القول بعدم العقاب قول بالاباحة لان معناها على ما فسرها فلا توقف قوله والقول عليه اصلا
دليل اخر على جعل المحرم وهو عطف على قوله ان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت
ناسخا للمبيح ح

اي انه تقدم ومبنيا على انه بهذا من الاشعرية على التنزل الى مذهب المعتزلة فلا يرد الابطال من اصله

انما هو ح

فيلزم عدم تصور الخلاف بعد ثبوت ازلية الحكم الشرعي في حيز المنع ح

العقاب جهة حسن او قبح صح

حاصله ان ما لم يدرك العقل المنع عنه لا يلزم ان يكون مباحا كما قال المعترض ... بانه يرد دليل على الاباحة او يرشد العبد الى ادراكه بعقله انه مباح لجواز انتفائهما كما في افعال البهائم فالمص ترك قوله في محل النزاع ولم يدرك العقل جهة حسنه او قبحه واقتصر على قوله لم يرد فيه الحكم من الشارع فصار المعنى كما قال

لانه لا يلزم من انتفاء الحكم بشيء او بعدم شيء انتفاء قيض لاحتمال عدم الحكم اصلا

بالعقاب

قد يجاب عنه بان مراد المص مع اتفاق المذهبين على انه لا جزم بالعقاب على الفعل ولا على الترك ولا يخفى انه كذلك اما على مذهب الاباحة فقطع واما على مذهب التوقف فلانه يلزم من القول بها انه لا يعلم العقاب وعدمه وعدم العلم بالعقاب قطعا فليس المراد نفيا ... من كل وجه بل من هذا الوجه يدل عليه قول المص وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما حيث لم نعقل وهذا معنى قول من يقول ان نقل استقامة كلامه وانه ليس القول بعدم العقاب اي بعدم العلم به قطعا قولا بالاباحة بل هو معنى التوقف حتى يكون قولا بالاباحة بل هو لازم للقولين ومما اتفقا عليه فافهم لحرره ...

اولي لانه لو جعل النافي اولي يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا
المثبت يشتمل علي زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل بل جعل التعديل اولي لان
المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسي بن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه اخر وقد دل بعض المسائل علي تقديم المثبت وبعضها
علي تقديم النافي فلذا احتاج المصنف الي بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما علي الاخر
وهو ان النفي ان كان مبنيا علي العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل
تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلي هذا الاصل الذي ذكر في باب الرواية
تتفرع الشهادة علي النفي بان تتساوي النافي والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت
ان علم ان النفي بحسب العدم الاصلي والا ينظر فيه ليتبين **قوله** واتفقوا علي انه لم يكن في
الحل الاصلي كما نزيد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي بعث ابا رافع مولاه
ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة
الصحابة المستغفري **قوله** واما في القياس فلا يحمل علي النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان انتهاء
مدة الحكم **قوله** بعد شهادة قلبه اي غلب طالب الحكم وهو مقصده معرفته وانما اشترط ذلك
لان الحق واحد فالمتعارضان لا يثبتان بحجة في خفاء الحق والقلب المؤمن يدرك ما هو
الا دليل عليه يرجع اليه **قوله** وكل واحد يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا
بالنظر الي الدليل ظهر ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر
الي المدلول اذ ظهر ان الحق واحد لا غير وان كان واحد من القياسين دليلا في حق العمل
وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا
لجواز النسخ **قوله** فصل ما يقع به الترجيح كثير نعرف بعضها مما سلف باسباب وجوه الترجيح في
النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد
بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند
الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص علي
الظاهر والمفسر علي المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي
الرواية كترجيح المشهور علي الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي علي ما يحتمل السماع
كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله وقال الاخر قال رسول الله وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت
انكاره روايته علي ما ثبت والثالث كترجيح الحظر علي الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس
علي ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب

فصل ما يقع به الترجيح

بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار
المصنف الي بعض ما يقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس ثبتت علية الوصف فيه بالنص الصريح علي ما ثبت
عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب لانه اقرب الي القطع علي غيره وما ثبت بالايماء مطلقا
يرجح علي ما ثبت بالمناسبة لما فيه من الاختلاف ولان الشارع اولي بتعليل الاحكام ثم
يخفي ان الراجح ما ثبت تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب الاقرب فالاقرب لان اعتبار
الحكم لكونه المقصود اولي واهم من اعتبار العلة فيرجح تاثير العلة في نوع الحكم علي تاثيرها في
العلة في جنس الحكم وعند التركيب يتركب راجحين يقدم علي المركب من مرجوحين او من راجح
ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع علي المركب من تاثير
النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما علي راجح
ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم علي ما يكون في جانب العلة وهذا معني قوله
واقسام المركبات بعضها اولي من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة
الا انه قد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر
وقوة الثبات علي الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر في القياس والاستحسان القوة الاثر
تقدم علي القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح والخفاء
لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف
الشهادة فانها لم تترجح بالعدالة لتخلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما
لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور رجحان الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة
والضعف لانه انزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعلا والا لم **قوله** وكما في مسئلة طول
الحرة الي الغنا والقدرة علي تزوج الحرة والطول الاصل الطول علي الحرة اي الفضل فاتسع فيه
بحذف حرف الصلة ثم اضيف اضافة المصدر الي المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له
تزوج الامة عند الشافعي قياسا علي الذي تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء و
الارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي لو تزوج في الزنا
فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد علي نكاح الحرة فتزوج امة فانه
ليس بارقاق بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة علي
امة فانه يبقي نكاح الامة فانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كما لو ترتب
مع الاسلام اذ ليس للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد
فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا لانه تاثير من الارقاق مع الاستغناء لان

ميزان الاستحسان

الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح اذ
هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع
الحل الذي هو من باب الكرامة للعبيد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة
قلب المشروع وعكس المعقول لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز
لمن كان افضل البشر فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الحر
من تزويج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية الكافرة وفي المنع اذا
قوله وتضييع الماء اشارة الى توجيه ضعيف في قياس الشافعي الاول لان الارقاق الذي هو اهلاك
حكما في تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ في الارقاق اتمامه ولصفة الحرية مع انه
ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل تفويت اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل
هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة السبب لما يفضي الى الاهلاك
قلنا في التزويج ايضا امتناع من ايجاب صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل
ان يوجد منه الرقيق والحر وفي تزويج الامة امتناع عن مباشرة سبب حدوث الحرية فيخلق
رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما في ارقاق الحر الثاني اذ
وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية ام ولد لم يمنع جواز نكاح
الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي
فكيف اذا كان له سرية ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي
قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح
في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق
والكفر تقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم واما الثاني فلما من ارقاق الماء مع الاستغناء
اذ الفرض انه قدر نفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا
على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلاستواء
واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف في التحريم فان قيل هذا لا يستقيم في المرأة
فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيدها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح
وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلنا حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف
برقها كما يتنصف برقه وحل الوطئ بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة وفي الكرامة وهذا
لا تطالبه بالوطئ ولا تستحق عليه شيئا قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل
لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال النكاح للامة حالتان حالة الانفراد عن

قد يدفع بعض الجواب بان رعاية الكرامة على الوجه الذي ذكره والعود على موضوعه بالنقض وهو ان يكون للعبادات ح في الحل لا يكون في الحر ومظنة الارقاق ليس فوق التضييع وقد ذكر العم انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحرة ح

الجواب عنه ان الكفر والرق لما اختلف اثرهما حيث منع الاول النكاح لحقيقة الاعتقاد والثاني لنقصان في الحال لم يمكن ان يجعلا علة مستقلة بل يجعل الاجماع علتين بلا هيئة اجتماعية كاحد ابني عم احدهما زوج ح

عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فتحلق في احدى
الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتاخر حالتان فتحلتا متعددتان
حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق
المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا باليقين
كما جعل نصف الطلاق واحدا منهما لا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا
بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو
في مجرد تكميل النصف بالواحدة وتنصيف الثلاث اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا
للتحريم حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة ويجيء في هذه المسئلة زيادة
تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث
فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل
او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فغير موجود في الركنية كما في المضمضة و
الاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام
بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله بان نعين انه فرض متنوع الى فرض ونفل
وتصحيح المصنف رفع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير
بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الحج قوله تحقيقا للجزاء بالمثل تقريبا وذلك لان
المنفعة ما لها عين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية يجوز بكثرة الاجزاء في
جانب المنفعة نظيره ان منفعة شهر واحد كثيرة اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي
التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجودة واللون وهذا
معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب
حقيقة واحتاج الى ايقاع الضمان بجعل قضاء القاضي وهو نائب الشارع قوله والثالثة
بكثرة الاصول التي توجد فيها جنس الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد
في التيمم ومسح الخف والجبيرة فرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل
فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيفيد
قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة
هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تؤدي
بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التاثير
لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر

لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد اليقين صح

حاصله ان التشبيه في العمل بالاحتياط وقد يجاب ايضا بان الطلاق وضع للحرمة لكنها تنتفي حلا الرجعة فجعل الطلاق تنبيه انما هو كتغليب الحرمة على الحل في كونه زائدا على النصف او لكونه مقتضيا حلا يرفعه فيكون ذلك الحل ايضا زائدا ح

سلام

يودي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا صح

الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا تورد في مسئلة الا ويتبين به امكان تغيير الزعلين بالاخرين فيه وكذا اذا كان التاثير بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة التاثير مستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس بمعنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمعتبر من المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتقام بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء الوصف مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي نقيضا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا اصطلاحيا **قوله** مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه فالوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا **فان قيل** فيه تعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض **قلنا** نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض منهما على الاطلاق **فان قيل** المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع **اجيب** بوجهين احدهما ان المراد انه كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان القبض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كما للشهود في النكاح لا متاخرا لامتناع وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى

مسئلة في تعارض وجوه الترجيح

الى الترجيح كذلك يقع في وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال تقوم بالغير وما تقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما تقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضي حكمه **فان قيل** هذا انما يتم في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ لا يتم لتقدم حال على ذات شيء اخر كحال الاب وذات الابن **قلنا** الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم بجميع ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه وضعي كالكرم والعيال للانسان فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال في الترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرجهم مسئلة انقطاع حق المالك عن العين الى القيمة بصنعة في المغصوب خياطة او صبغا او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف للغاصب والاصل متقوم ولا سبيل الى الحاق احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحقه تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه لانعدام صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله** فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصد كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح بقلة الوصف لسهولة اثباته وللاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاصول او يكثر محال الوصف ويقل اجزاؤه وانتفاء الوصف مستبطن بالوصف فيكون قريبا او قلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي تقديم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي

قد يجاب عنه بان مراد المص ان الوصفين اذا كان لهما اثر

فصل في الترجيحات المردودة

اذ كثير احكام الشرع بكثرة الفروع

فيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجيح الذات على الوصف وليس الكلام فيه بل في وصفين احدهما وصف ذاتي والاخر وصف عارض كما يدل عليه كلامه الاتي فالاولى ان يقال في الفرق الذات توجد بدون الوصف العارض ولا توجد بدون الذات الوصف الذاتي ووجه ترجيح الذي لا يوجد بدونه على ما يوجد بدونه ظاهر

او لان من الترجيح بالوصف العارض والا فكان العبرة حال للاسكان فلذلك الكثرة قوله وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي صح

الترجيح بكثرة الادلة

الوصفين في التاثير او الملائمة وعلم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن ايكون
بعيدا عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم الموثر وان كان
الاخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب الا في
جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد الاجزاء له **قوله** لما ان كلا
يعني ان الترجيح تقوية الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير
اذ تقوية الشيء انما تكون بصفة توجد في ذاته وتكون تبعا له واما ما يستقل فلا يحصل
للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة
لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف تقوى به وهو كونه موافقا للدليل
الاخر وموجبا لزيادة الظن **قوله** خلافا لابن مسعود في الاخ وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما
اخ لام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا
في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة
من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها
قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية
فانها نسبت من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية
والباقي بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة
لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستبد باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل
اقرب فلا تكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة
الام اليه بمنزلة وصف لا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا
للاستحقاق بالفرضية **قوله** لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر
بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما بل كون المشهور
قسما من المتواتر على راي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة
اذا ادت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح
هو القوة لا الكثرة غاية الامر ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا تكثر اجزاء العلة توجب القوة
كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئيات كما في المتعارضات المقاوم واحد واما الرجوع الى
السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح
قوله ولا القياس بقياس اخر يعني قياسا موافقة في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة

قيل هذا مدفوع بان كل دليل يوجد في اثبات المدلول كانه ليس معه غيره وليس المدلول متعلقا بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تاثير في القوة وكونه موافقا لدليل اخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض لمخالفة لدليل الخصم

الادلة اذ لو وافقه في العلة لكان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياس
حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يعتبر حجة هي العلة
لا الاصل **قوله** وعلى هذا يعني كان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا
لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الاخر
ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل المثبتة للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع فيها
على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسئلة اختلاف عدد
جراحات الجانبين على مجروح واحد ثم جميعها فان الدية عليهما نصفان **فان قيل** هب
انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على اعداد
الجراحات كما في تعدد الجناة **قلنا** لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة
فلم يعتبر بتعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين
ثلاثة لاحدهما نصفها وللاخر ثلثها وللاخر سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران
الشفعة لم يترجح صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس
لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب
صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون المبيع النصف بينهما انصافا لتساويهما في
الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان
المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة
علة ما دية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تاثير العلل
الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب الحكم
الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل جميع
الملك علة للحكم فينقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة للجزء من المعلول
نصب للشرع بالراي وهو فاسد **قوله باب** لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه
يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في
اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة
بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم
شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي

جراحات

باب الاجتهاد

شروط الاجتهاد

ويشترط للاجتهاد ان يحوي بجميع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اي القران بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وانما سيعطف علي قوله بمعانيه ثم الخاص والعام والمشترك والمجمل وغير ذلك مما يتوقف عليه بان يعلم ان هذا خاص وذا عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح ولم يذكر الاجماع لانه لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الان سلوك طريق الصحابة هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي **فان قيل** لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم والحاجة في تلك المسئلة تخالف النص او الاجماع **قلنا** بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن في الحكم مع احتمال الخطا فلا يجري الاجتهاد في الخلافيات القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول

قد يقال المجاوزة عن التقليد الى معرفة الدليل ترفع من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقد قرع سمعه ادلة خلق العالم واوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القران فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك يحصل المعرفة الحقيقية المجاوز لصاحبه حد التقليد ح

بالاحكام لئلا يقع اجتهاده صح

حكم الاجتهاد

اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وح اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وح ذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك الى الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان للحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطي هل يستحق العقاب وفي نقض حكم القاضي بالخطا هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطي معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عندنا **قوله** احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم التكليف بما لا يطاق وهو باطل لما مر بيانه الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب لولا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابته بعينه ولا شك ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الجهات المختلفة قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة **فان قيل** تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله رسولين الى قوم مع اختصاص كل منها باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى الزم

اي حسبه كان فيها حكم معين

لا وارث ... الى قوله من قال اذا اخطا لم يوجر ولكن دفع عنه الاثم تخفيفا والقائل الى قول عامة الفقهاء ولنا ان المخطي ماجور ح

ت فلذا هذا لعموم الرخصة واذا قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا صح

تقليده غير واجب على احد على مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب
بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى
ان من ادى اجتهاده الى وجوب شيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع
حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية
وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في
الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل اخر
واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار
ايها شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب نيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر
اما اولا فلانه على التقدير لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق
الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد
ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا
اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد
اي حكم شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل
مسئلة اجتهادية مما تعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف اراء المجتهدين وهو لا يتصور الا بالاجتهاد
واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى نظر
يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب واجتهاد لتساوي الكل بالنسبة الى غاية الطلب وما ثبت بادنى
الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى البادي الكل جهده في الطلب المبالغ عذره بادنى طلبة على
هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب (اصحابنا)
والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير
للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه السلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث
لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم
على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون
الوحي والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فانه وان لم
يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بانحاء

قال المحقق الشريف فيه بحث اذ لا يلزم من تساوي الحقوق ثبوت
الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الطلب
والاجتهاد لان المثبت هو الاجتهاد والاجتهاد مشروط
ببذل الوسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
فيكون الاجتهاد منتفيا فلا يثبت الحكم ح
قال الفاضل الشريف حق العبارة في هذا المقام ان
يقال وساوى اعلاهم ادناهم لان المبالغ عذره بادنى
طلب لا يكون مجتهدا لانه احساس العجز عن المزيد عليه
شرط في الاجتهاد ح

بخوض الراكب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على انه لا يقر
في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمناه سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق واكثر
ويكون اعتراض سليمان منبئا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم ويشعر
بذلك قوله تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور
الدين ويؤيده ما نقل ان سليمان قال غير هذا ارفق بالفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره
احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
وهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال
على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص
معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه
نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون
ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف
في اتحاد الحق او تعدده في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف
واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا وصحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب
ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا **فان قيل** لا نسلم
امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان
الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا لانه مبعوث الى الناس
كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص ومعناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في
العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان
الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين
من مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح
احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول
حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره
انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد
والاجتهاد حق نظر الحد رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى الحق عند الله او الى الخطأ
والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث **فان قيل** المجتهد مامور

بما ادي اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر
الي الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطا عند الله كما اذا قام نص على خلاف راي المجتهد
ولكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ المجهود في الطلب فانه مامور بما ادي اليه ظنه وان كان
خطا لقيام النص على خلافه وبهذا سند فع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطا واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا
وبالصواب حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب انه لو كان
كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بمخالفته لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله**
وهو وجه اشتراط المعقد هي الجهة التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصد لا عبرة
بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الي الدليل مخطي انتهاء اي
بالنظر الي الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان تتناقض المطالب
والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف سرعة اجتهاده
بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطا بدلالة سوق الكلام في
تخصيص سليمان باصابة الحق فلو كان خطا من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطا وقد
قال الله تعالى في اثبات الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه
لو لم يكن اجتهاده خطا لما كان حكما وعلما لما كان لذكرها في هذا المقام فائدة اذ لا شبهة على احد ان
النبي داود حكما وعلما في الجملة **قوله** وتنصيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله صلى الله عليه وسلم
ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر
انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك نوزع
على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر
قوله واما قوله القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء فتمسكوا بوجهين احدهما
اطلاق الخطاء في قوله صلى الله عليه وسلم وان اخطات فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف
الي الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لا سرى
لمسكم في الاوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم الغنائم او ان لا يعذب قوما
الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو
اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحق ابتاعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في
الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا والاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد
في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني في حكم الاسارى كان هو المن او الفدا
بان العزيمة صح

الاجراء ي
تنصيف اجر

قال في فصول البدائع هذا اعتراض عن ان الدليل اذا لم
يكن دليلا شرعيا فالاخذ به اذا لم يؤد الى العقاب
كما قيل ودل عليه اية بدر فلا اقل من انه لا يؤدي
الى الثواب ح

او القتل وقد رخص للنبي في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه
لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير
متحقق لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه
نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد
انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق
العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم ترتب العذاب لا ينافيه لانه مبني
على وجود المانع وهو سبق الكتاب **قوله** والمخطي في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الي الضلال
بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله
الا ان يكون الدليل الموصل الي الصواب بينا فاخطا المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد
فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على
ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما قال المخطي في الاجتهاد لان المخطي في
الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الله وعدمها فالمخطي
فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم
يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القران ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم و
تحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة كل من القولين **قوله** القسم الثاني من الكتاب قد فرغ
الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومبنى الحاكم فرتب
ههنا على ثلاثة ابواب المباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم
لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف
الي المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وجعل في الباب الاول اثر احمد تقسيم
حاصرا اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا
بين النفي والاثبات مفيد للتكثير مفهوم واحد الي ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في
هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الي العزيمة والرخصة
ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الي ما يكون صفة لفعل المكلف والي ما يكون
اثر الدوانا الغى البيان فجعل اجمال التكون على تصير من الامرون ذلك ان الحكم اما ان يتعلق
بشيء شيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثر لما تلك
فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقا

ضح

يمكن تقرير اصل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو ان الاثم في الاجتهاد
استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجتهاد
الخطاء بل على ترك العزيمة كما قيل فمعناه انتفى العذاب
بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة ح

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

الكلام

صح

الاخروية فلا ولكن ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما الى اصلي وغير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او ظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان يكون اولى واحق بمعنى الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فتصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى **فان قيل** الحكم ثبت بالقياس المحتمل للخطأ كيف ينسب الى الشرع **قلنا** الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى لا انه يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحكم الذي لا يحتمل البطلان وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة لا ظاهرا او هو معذور في ذلك **فان قيل** اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال الحكم الامير على زيد بكذا وهذا ظ فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فان خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فيكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظ بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به **فان قيل** قد سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوه فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما فيه التكليف فالاباحة ليست كذلك **قلنا** اراد ما فيه التكليف وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح **فان قيل** المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان فليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب **قلنا** لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الشرع الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء بشيء او يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى اخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع

هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه

وتخصيص الثنا بما سواه بقرينة انه لا يبحث ههنا عن الحكم الذي هو اثر فعل المكلف حلاف الثلثة

انما قال مشعر لاحتمال ان لا يكون الباء صلة للحكم بل تكون ه للملابسة

الشارع اثرا الى آخر فما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيجعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما له لان الحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع **قوله** ولا ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادات والاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب فيه لا باعتبار الاولى لانه قد يعتبر في نحو الصحة وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصد الدنيوي والاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والاخرة اذ من البعيد انه يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبار انه ليس حاصرا لما يرايين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لا يخفى ان لزم بالشروع فيحصل بها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجي في بعض العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها ترجيع ذلك الى المعاملات انما الفعل المتعلق بمقصد دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه لجهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد والمنتصب بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم ثم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انها حكم يتعلق بشيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى توهم الصحيح

اي فيصير الحكم

فمورد القسمة ما يطلق عليه لفظ الحكم لا الاسناد

اي فعل القاضي

في التكلام وملك المنفعة

فالصحيح والفاسد والباطل

ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائتة
المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى
من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام الاهلية
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان
مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول
ان كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة
الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون
صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ فلا
يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله** فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة
ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى
اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات وللحكم ثانيا
تقسيم الحكم وكذا الحكم تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب
ونحوهما ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق
الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد بتساوي الفعل والترك
في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم
الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك **فان قيل** جميع ذلك من اقسام ما يعتبر فيه
الاخروية ولم يشعر هذه التعريفات اشارة الى ذلك **قلنا** يجوز ان يكون التعريفات المذكورة
لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب **فان قيل** قد يكون
الوجوب والحرمة ونحو ذلك مما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالشراء
الوطي الثابتة بالطلاق **قلنا** هي صفات ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف
العذر للعباد انه يتصف لفعل المكلف والاثر اللازم لا يخفى ان الحكم العزيمة اعني الذي يبتني على
اعذار العباد انه يتصف بعض الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتقسيم
بالحكم الاصلي **قوله** فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي
حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما اي لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل ظني و
مبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان متاولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف
والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن متاولا ولا مستخفا

مطلب في حكم الفرض والواجب

ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويفسق تاركه
والواجب بلا تاويل والاحاديث الدالة على وعيد العصاة اما ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي
وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو
ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى **قوله** والشافعي لم يفرق
بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة
ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في
الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما
يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو
ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان
الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب
ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على
ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا
علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض المقدر
في المسح هو الربع وانه الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط
والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت
بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا
عمليا وكقولهم الزكاة واجبة الصلوة واجبة ونحو ذلك والى ذلك اشار بقوله وقد يطلق
الواجب عندنا على المعنى الاعم اي قد يطلق لفظ الواجب ايضا فيقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر
وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر قبل
العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلوة
بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا فحمله
الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي وعند جمع من المتاخرين وهو اختيار فخر الاسلام
يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام الا بقرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى
ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله صلى الله عليه وسلم من
الحديث فان قوله من سن سنة حسنة قرينة على التخصيص بالنبي ولا نزاع في صحة اطلاق السنة
على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى

مطلب الفرض والواجب عند الشافعي مترادفان

مطلب في حكم النفل

لانه يثاب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله تعالى

اي المراد من الترك المذكور في تعريف النفل الترك مطلقا اي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم وعبد المذموم موضع مطلقا

النفل يلزم بالشروع عند نا لا عند الشافعي

صلى الله عليه وسلم

اقتدا

سنة النبي للعرف الطاري كما ان الطاعة تنصرف الى طاعة الله ورسوله والمراد بالسنة ما يثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا ثم انقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره ابو اليسر والنفل من سنن الزوائد لانها سنة طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب تاركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير في الباقي تحقيقا لمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار لعذر الضيافة واذا كان مخيرا في الباقي فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وح يلزم بطلان المؤدي ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا للعمل المحظور عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي **فان قيل** لا ابطال للعمل ههنا وانما الابطال مباح له هو ترك النفل **قلنا** لا معنى للابطال الا فعل يحصل البطلان كشق زق مملوء لرجل بالغير ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله الناقص للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف شق زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة مستحقا للثواب فيجب صيانته عن التعرض لحق الغير بالافساد ولا طريق الى صيانة المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتاخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذاتا لاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول منعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور **فان قيل**

(١) صار بعد التحقق فرضا فيتغير تعريف الفرض ٧٧ لا يلزم الايات ١٣ ٧ ٧ ما م

هو ابطال الامر

عبادة متوقف على صحة الاجزاء الباقية

بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة **قلنا** هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك **فان قيل** لو مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة **قلنا** الموت منهي لا مبطل فيجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة المجي للدلائل الدالة على كونه عبادة **فان قيل** هب ان صيانة المؤدي تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدي فتعارضا **قلنا** ان الترجيح بالمؤدي لرجحانه العكس اي صيانة المؤدي اولى من ابطال الاحتياط في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدي تام حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيرجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور قد صار بالتسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء النبي وصيانة عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة اذنى الحقين وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله فعلا اولى **قوله** والحرام تد نضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والام ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من الحرم الاكل ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الفعل كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الرجل بان نصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما بكونه مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولا يخفى على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف فيه طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمة

الشيئين

قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان

الشي عنه ح

اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه الثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانه ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله المالك بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله فمعنى الحرام لعينه ان المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا وخارجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واسنادها الى المحل دلالة على انه غير صالح له شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا الفعل لا صفتا محل الفعل لكن يثبت الحل والحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب لجريان الماء وطريق يجري فيه كما يقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب يعني انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يناله ما يكره اي حرمان الثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة يقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد **فان قيل** الرخصة قد تنقسم الى الاباحة والندب والوجوب وهي اقسام للحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي وهو محال للتغاير بالاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف وهو مخالف لاصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وانما كون الرخصة ما يتعلق به مقصد اخروي بمعنى ان تغير

ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في عبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فيخرج الحكم ابتداء او نسخا للتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا ولا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل في اصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للاعذار هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الاخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساويا له فلا يكون مباحا ولا مرجوحا فلا يكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة كذلك لجواز ان تكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب كالاكل عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام وفيما عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب والندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند خوف الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد

لان الكلام في حكم اجرا الكلمة واكل الميتة ولا شك ان الحرمة لا الوجوب واستلزامه وجوب الترك لا ينفي كونه للحرمة والا ارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلام في هذا القسم مشعر باختصاص حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزم اختصاص العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمباح والمندوب والمراد بالحرمة التحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم اختصاص العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي قوله انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفلا او سنة تكون مندوبة فاعترضت حالة ينبغي تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان ولا يرد الاشكال **فان قيل** الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا توجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه **فان قيل** المحل قائم في القسمين جميعا فكيف يبقى في احدهما الحرمة مع الاول دون الثاني **قلنا** العلل الشرعية اما ان جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد يفوت صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى وتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال هو رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال

صلى الله عليه وسلم

فيه تأمل حيث لا يلزم من انحصار حقيقة الرخصة في الاباحة وان اريد بها ما يكون بطريق التساوي انحصار العزيمة في الحرمة فيجوز ان تكون اذا لا ينحصر شيئا بل الاباحة في الحرمة فيجوز ان تكون العزيمة وجوب الفعل فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تساوي الفعل والترك ويمكن ان يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقة لانه عزيمة بل ترجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما او راجحا فصح ما ذكره فليتامل

احد الكلامين حصر الرخصة الحقيقية في النوعين اللذين عزيمة كل منهما حرام والثاني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل

اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف بنا بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كما في كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما فيستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى لا يفوت صورة ولا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت لا صورة ولا معنى بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن في غير العبادات ايضا كذلك قياسا عليها لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد فيمن كان ماجورا انشاء الله وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب انما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما لانه اكره على مباح كما اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى ذكر في منهاج الاصول ان الفطر مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير خلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الا فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك حتى جعل مثلا للثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل ما كانت في شرائعهم من لا انفسنا الشاقة كحزم الحكم بالعمد كان القتل او خطا وقطع الاعضا الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك ما كانت في الشرائع السابقة نقض حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا في الجملة واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الينا اصلا بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة بخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط

اعلم ان قيام الحرمة في الامثلة التي ذكرت في هذا القسم ظاهر اما في الكفر فلما ذكر ان حرمته لا تزول بدا واما في غيره فلان جزاء فلان حرمته وان احتمل الزوال لكنها لم تزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة بثبت جزو الحرمة والخروج من تبعتها بزوالها صورة اي بان لا يواخذ فبقي حراما معنى لانعدام دليل سقوط الحرمة المعنوية اعني الثواب على تركه

لمضطر

فطار

لقصا

لكن صح

فينبغي ان يكون مجازا **قيل** ... الحكم ... (حاشية مائلة في أعلى الصفحة، غير واضحة)

كان مجازا اما **قيل** ففي القسم الثاني انه سقط الحكم لسقوط السبب الموجب في محل الرخصة
لا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان
الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى
النبي عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية [عدم] مشروعة في السلم
بعقد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة
كان لها شبه بحقيقة الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا لتحقق القدرة على التسليم
ولانه نهي عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيانا لكون السلم حكما
اصليا لتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين
ولا يباع مساومة من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار
فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى ترك المواخذة ابقاء
للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص
المحرم لم يتناولها حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحا بحكم الاصل وهو مثل قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا
على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج من الحكم الذي
هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي قد فصل لكم الاشياء التي حرمت كلها
الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في اضطررتم مصدرية وحينئذ
التأبيد الى ما حرم اي فصل ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون
المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصد
بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله
الا من اكره الاية لانا نقول هو استثناء الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب
على المكره لا على عدم الحرمة **فان قيل** ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ الاية مشعر
بان الحرمة باقية وان المنفي هو الاثم والمواخذة **قلنا** يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار
ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الحاجة
واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا
يبقى ذلك عند فوات النفس اي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها والهلاك
تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة
النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس

النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس
اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال
تركيب البدن **قوله** روي عن عمر الراوي هو علي بن ابي ربيعة الوالبي قال سألت عمر ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت النبي
فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته **قوله** هذه اشارة الى الصلوة
المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث باعتبار كونه صدقة **قوله** فاقبلوا معناه اعملوا بها
واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال
قلت لعمر فيما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم وقد ذهب ذلك اليوم
فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته ثم ان سؤال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط
انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان
السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد
بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف لم يرض
راسا براس حتى جعل سؤال عمر دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم
الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع
العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم
من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في
هذه الاية فان الغالب من حالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى ان علمتم فيهم خيرا
فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم
عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا اذ
كان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب
وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء
بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر اجزاء الصلوة **قوله**
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله بما لا يحتمل التمليك من التصدق
بالعين المحتملة للتمليك ومن التصدق بالدين على غير من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك
ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد
الماذون بين الجمعة والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه لما في الجمعة باعتبار قصر الركعتين

(حواشي الهامش)

صلى الله عليه وسلم

انما قال هذا لان الصدقة بما لا يحتمل التمليك من كل وجه اسقاط محض لا يتوقف على قبول العبد ح

قوله فيما اقصار الناس هكذا وقع في الرواية والاصوب ان يقال فيم لما تقرر في النحو من انه يجب حذف الف ما الاستفهامية اذا جرت وابقاء الفتحة دليلا عليها ح

صلى الله عليه وسلم

عدم القصر الخوف لا يقتضي على ان عدم الامن دليل في حالة

لا يخفى ان الحديث الشريف ايضا دليل على هذا لان الامر بالقبول في حالة ... بانها صدقة فاقبلوها

فيه بحث اذ لو كان سؤاله مبنيا على هذا لما صح الجواب ... من غير تعرض له بل الجواب ... لانه المستدل يبني لا يجاب بمنع مدلوله ... عدم القصر ... لا لاقتضاء عدمه عدم ... ح انه التقييد بالخوف لغلبته فلما المعرفة حكمها صح الجواب جمل سكتا عن حالة الامن ... عدم القول بمفهوم الشرط الخروجه بالامر بقبوله مطلقا على ان عدم القول منهوم ... مشافهة فخرج الغالب يجوز فهم عمر رضي الله عنه ... او اعتراف بانه ليس من اهل اللسان والثاني ظاهر البطلان فتعين عدم القول به ح

كتفا

واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم
سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة ايام كفارة لان العوضين
يختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم
الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للاوفق ولا يرد التخيير
بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف على الاربع اكثر ثوابا
بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض فالقصر متعين للرفق
فلا فائدة في التخيير وانما يتعدد الثواب بما يكون باداء الفرض فيجوز ان يكون للاتمام اكثر ثوابا باعتبار
كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو
في اداء الفرض **قوله** على ما ذكر في باب القياس اشارة الى ان المراد بتاثير الشيء ههنا هو اعتبار
الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء لا التاثير الايجابي كما في العلل العقلية ثم لا يخفى
ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط
ولا يفيد المنع وارد على قوله والا فلا اذ لا يلزم من ان يدل عليه لجواز ان يتعلق بوجه اخر مثل الماهية
كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم تعبيرا غير ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به
الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله**
وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس
بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي
انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم
ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع
وذلك ان الجزء اذا كان في الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج
عن المركب فيسمى زايدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار
الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان
كما نقل عن الشافعية فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة
الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا **فان قيل** تمثيله في
ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي
بانتفاء اليد ضرورة ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غرض المحقق ان
المشتمل على الاعضاء المسرح جزءا من حقيقة الانسان **قلت** المقصود بالتمثيل ان الراس مثلا جزء ينتفي
بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن لا ينتفي بذلك ينتفي الحيوة وما

مطلب الركن الزايد

لا يخفى انه لا معنى لايراد هذا الاعتراض بعد ان بين وجه التشنيع ووجه التفصي عنه بان المراد بالزايد ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء لا ما لا ينتفي بانتفائه الشيء المركب منه ومن غيره نعم لو ذكر قبل ذلك لكان اوجه ... ع

العلّة

وما يتبعها عند فوات اليد صح ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منها وقد نقل الى توضيح
الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة قوة في باب تعلق واعتبار في
الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد ولفظ الركن مجاز
ولا اراه اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ
العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاول في
هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
او الاسد الى الشجاع والسبع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة
الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني
العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتل بالرمي وعتق
بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم
مشروعة له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها
بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع
فانه يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلاثة اعني
العلية اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع
اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى او الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فلا ان ثلاثة لان
الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا
فثلاثة والا فان تركبت اثنين فثلاثة ايضا وان تركبت الثلاثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام
التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى
والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل
والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة في الاقسام
الاخر لا مقابلة لها اسقطها المص من درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وبين
في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة المحقق
التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط
لانه ذكرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** وهي متقارنة لا نزاع في
تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة
العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور
على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم

وهو يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرعي
والعقل ولا يخفى ضعفه وقد فرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية
والعقلية تجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل
على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر
انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من
قال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها لا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل
ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون
ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول
ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان اريد بقوله العلة لا توجب الحكم الا
بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب
تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم
الشرع حتى لا يجوز التاخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة
فدليله منقوض بالعلل العقلية اذ الكائنات اعيانا او اعراضا واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود
مثلا فلا يخفى بطلانه فانها كلمات لا يتصور بعد ان حدث حرف منها حال تكلم حرف اخر والفسخ انما يرد
على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في
حق غير الفسخ **قوله** كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول
الدار ثابت بالتطليق السابق وهو مضاف اليه فيكون علة اسما لكنه ليس بموثر في وقوع الطلاق
قبل دخول الدار لتعلق الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما **قوله** على ما ذكرنا في غرضنا مع
المخالف من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع
جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم
تخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة
في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو
في العلل الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس يستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما
فكيف يقع فيه النزاع **قوله** وذلك كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى تتراخى عنها حكمها كما في
السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف والبيع بالخيار علة

عـ
اذ كثيرا ما يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى على انه
قد مر في بحث تعليل النصوص ان الاصالة تصلح للدفع
لا للالزام ح

بل صح

عـ
فيه بحث اذ العلة المذكورة ههنا ايضا بمعنى المؤثر الا
يرى الى قول المص فالتاثير فانه لما كان مؤثرا كما ذكرنا
فعلة ولا نم ان العقود والفسوخ احكام بل اصطلح
للاحكام فالحق في الجواب ان ذلك ممن لا يقول
بتخصيص العلة سوى بانه لا يكون علة ممتنعة التخصيص
الا اذا ارتفع المانع ح

علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار او
يجيز من له الخيار في بيع الخيار ثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين
الايجاب حتى يملكه المشتري بزوايده المتصلة والمنفصلة **قوله** لان المنفعة معدومة **فان قيل**
فلم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة **قلنا** من ضرورة عدم ملك المنفعة
في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن **قوله** لكنها اي الاجارة
تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمص يجعل مشابهة العلة للسبب على ان تتخلل بين العلة
والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار في
رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المبيع
المشتري بزوايده كما مر فليس ههنا تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا
وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل
يكون الموجود علة لا يضاف الحكم اليها اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان الحكم
موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم
على واسطة هي الوصف فيكون العلة شبيهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام
في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم
لا على توقفه على الوصف لانا نقول المذكور في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا كانت علة تشبه
الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك
من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه ونحو ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب
نصا والحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة
علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا
غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل
بالرمي ثم ظاهر كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون
اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة
يثبت من غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن
فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة
معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان
صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود
المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم

زه

بنى

غرق

فانه لا يثبت
الاجارة من
حين التكلم
بل من غرة
رمضان صح

سالم

مستقلا

صـ
انما قال الظاهر لانه يمكن الدلالة بان بما قوله وليست علة حكما
لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن
العقد فقوله اي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من معنى
الاضافة الى وقت مستقبل هي علته اذ لا يتعلق عن المحتفي
غاية ما في الباب انه اكد ابتنا بها على الاضافة وقت
الى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد في وقت
مستقبل فيما بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب
بعت منك بيت الدار في رمضان ن ح

ن ح

وذلك نظر فعلة [illegible] الاجارة او [illegible] حكما [illegible] عليه
بعضه [illegible] الناجز [illegible] العلة [illegible]
[illegible] ح

لا الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة **قوله** وكذا كل ايجاب صريح فيه اضافة
الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا اضافة الحكم اليه وتاخيره فيه لا حكما لتراخي
الحكم عنده الى الغد فيشبه الاسباب لان التقدير ثم كما في الاجارة توجب شبهة السببية فلا اضافة
الحقيقية او الى غد لا نقتصر يتنوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب **قوله**
وكذا النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة لان
الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة
لو كان الزكاة في الحال ثم يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب وهذا معنى قوله ولما كان
اي الحكم متراخيا الى اي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس
ايضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك
ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا
وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا والنصاب علة
العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس
كذلك لان النماء حاصل بنفس النصاب في الاشياء وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان
الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار
ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يحصل بالنصاب لكان النصاب علة
العلة فيثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة
لكنه شبيه من جهة ترتب الحكم عليه بالعلة بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى
يوجب مواساة الفقير من اصل الغنى لا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا لم يجعل جزء
علة بل جعل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر
هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية
كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاما اذا كان للنماء
شبه العلية كان للنصاب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء مستقلا الخ وانما
قال شبيها اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما
في علة العلة فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا يتبين
ان ما سبق من ان ما سيق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا
حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل
لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا

الاضافة صح

لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب صح

الحقيقي هو الدر والنسل والسمن صح

شيا صح

لان توسط حقيقة العلية المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السبب صح

اي ما يكون المراد حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المنفي عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ولا يلزم من انتفاء كونه علة حقيقية مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة اذ يكفي فيه كون النماء علة حقيقية في الجملة صح

فلا تراخي الى النماء بقوله ولما كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى اخره وههنا بحث وهو
ان كون النصاب علة العلة انما هي مشابهة الاسباب بل يوجبها على ما سيجيء فلا معنى لنفي
ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله
بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال الا انه انما ينفي ذلك لانه على
تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو
المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد
كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام ان ما تراخى حكم النصاب اشبه
الاسباب لان ما تراخى الى ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا اثبات الشبهة
السببية في النصاب توجيهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به توجب تأكد الانفصال
بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبه العلية فيوجب في النصاب شبه
السببية على ما مر وعن المص هذا الكلام الذي يحطنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث
به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد بالتراخي الى وصف
لا يحدث به وطالبيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف **فان قيل** قول المص
في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال الملك
وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز ان يكون اعم **قلنا** بين الطرفين في الشرطيتين تلازم مساو
على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر **قوله** حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة
من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلية في الحال فاذا تم الحول والنصاب
كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا كما يقال ان الاداء بعد الاصل
قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض
الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي
فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك
ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية
والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية الشهود والزنا علة للحكم بالرجم لكن
بتوسط شهادة الشهود عند الجمع حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية
خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة
العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي

وم نفي صح

ب

نه

خي

سبب لا يفيد شبه حاصلا به الى ما ليس الحكم متراخيا ازيد تراخي لا يجمعها لا يوجب شبه جميع

ولو قيل كذلك لانه حاصل كلام فخر الاسلام على لا يكون بيانا لشبه السببية بوجه كيف والدلالة اذا دلالة ذلك علة لا وجه لشبه السببية فلا بد ان يجعل والتعليل واحد اياها نقال تراخي حكم النصاب الى ما ليس بحادث به ولا يكون هي العلة والنماء ليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا بل بالعلة فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكما شبيهة بالاسباب

تراخي الحكم من جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصل بالاول اسوي شرا القريب
فان التحقيق فيه التراخي تشبيه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير ولهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه
بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر ليس من هذا القبيل
بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم
تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين الحكم نسبة الاسباب عموم من وجه
لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط
في مثل شرا القريب **قوله** واما ما له شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما
ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او اصل الجزءين الغير المترتبين كالقدر والجنس
وهو عند السرخسي سبب محض لان احد الجزءين طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير
مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لكل اجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر
هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرها هنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من
القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل اعني الفضل في النقد من المزية فلا
يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص تام وهو قوله صلى
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات
وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك
فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابات
ونفقة العبيد لا ان للاخر ترجيحا بوجود الحكم عنده فجعل علة معنى وحكما فيصير الاول بمنزلة
العدم في ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي ثبوت الملك علة معنى وحكما لا اسما
لان اضافة الحكم وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة
اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم
مضافا الى الجزء الاخير في انقلاب السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم
ان الاول انما يصير موجبا بالاخر ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخر كعلة العلة فيكون له حكم
العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب تمامه علة اسما

العلة التي صح

لعله احد

والمحقق معه اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة ح

لا مخالفة اذ لا يلزم من عدم تاثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تاثيره في كله تاثيرا ما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية ح

الملك صح

كالمنى الاخير صح

فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضي ان يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة ح

ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما
الموضوع له ملك القرابة وشرا القريب **قوله** حتى يصح بنية الكفارة عند الشرا **فان قيل**
الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع **قلنا** الشرا علة الملك وعلة
العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرا نية عند ايجاد العلة التامة
للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن اي لو اشترى رجل
قريبا مع الاجنبي لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعد ضمن القريب نصيب الاجنبي
بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى
وان اشتريا معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي ح
لا يضمن لان الاجنبي رضي نفسا نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرا سواء علم القرابة
او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا
رضي منه بالفساد **فان قيل** لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور
الا مع العلم بها **اجيب** بان الرضا امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك وبيا
الشرا وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصلا وفي قوله ولا يعتبر جهله
اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب
ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل
بصنيعه فيكون هو المعتق ولو كانت القرابة معلومة من قبل الشرا لم يضمن مدعي القرابة لانه لم يحصل
بصنيعه وقد رضي الاجنبي نفسا نصيبه فقوله لم يضمن تفريع وتخصيص بصورة الشرا معا
حتى لو اشترى الاجنبي اولا ضمن مدعي القرابة حصته لعدم الرضا **قوله** وان تاخر
القرابة في صحة دعوى تاخر القرابة يعني اذا اشتريا عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه قريبه ضمن
المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس
من صنعه ويمكن ان يتصور تاخر القرابة في الشرا ايضا بان يشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه
والمعنى حكمه **قوله** او بالاقامة الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشيء في الوجود فلا بد
من ان يتقدم والدليل هو الذي يحصل العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متاخرا في الوجود
كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها
بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة يعني ان الطلاق امر محظور
لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تجدد فيه الرغبة

اي ان اشترى الاجنبي بتضمينه والا فله ان يستسعي العبد
ان شاء عند ابي ح وعندهما يتعين الضمان ح

قيل التحقيق في الجواب ان الاجنبي لما رضي بشركته
رضي بلوازمها لان الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والعتق
على شريكه من لوازمها فرضي به ايضا علم بالقرابة او لم
يعلم وهذا معنى قوله ولا يعتبر جهله ح

اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد نقال ان دليل الحاجة هو الاقدام
على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء
هو الاحتراز عن الوطي في رحم مشغول عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما
يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه وسقي زرع
الغير الا انه خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث
يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه ممكن الوطي المؤدي الى الشغل
فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي علق به الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة
السبب الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن منه مودي اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي
البائع والملك ممكن من وطي المشتري ولا اظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن
الخلط بماء قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مودي اليه فان هذا الاستحداث
يصح من غير استبراء يلزم من البائع في غير ظهر براءة رحمها عن ماء فلو لحقها الوطي
للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مودبا اليه فظهر انه
دليل باعتبار وسبب باعتبار ولذا سماه الرخسي السبب الدليل على العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي
اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق
اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع
الزوجة او الامة **قوله** ولما جعلوا الجزء الاخير يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط
والعلة حكما فقط لان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول فلان
الجزء الاول من العلة لا يثبت الحكم الا به ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود
التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فلا يشبه العلة وهو الجزء الغير الاخير من
العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه
ويتصل به من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم
يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعي
فكيف لجزئه وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب فهو لغة ما يتوصل به
الى الشي واصطلاحا ما يكون طريقا الى الشي من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في
هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا ويعبر عنه بتعدد الاقسام لاختلاف الجهات
والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام

الالا صح

خلاف

اجيب عنه بان من جعله من قبيل اقامة السبب انما جعل ملك البائع سببا لوطيه لا انه جعل ملك المشتري سببا لوطي البائع لكن ليس كل ما هو ممكن من شي او داع له مودبا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول انسب ح

اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب بمعنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين
وسبب يشبه العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى المصنف ان الرابع هو بعينه كما اعترف به فخر الاسلام
وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمي
الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب سبب مجازا اي ما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب
الذي فيه شبهة العلل **قوله** فاعلم انه اعتراض بين اما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة
والى ما لا يضاف يعني ان السبب المفضي الى الحكم وطريق اليه لا يؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه
موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم
يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة وطي الدابة بقوايمها ذلك النفس
وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى
الجزاء المباشر فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص
وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما
توسطت من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انها سبب في معنى العلة لان مباشرة
القاتل مضافة الى الشهادة محاوية بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة
فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه
جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا بواسطة قضاء
القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا
عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا حاله انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب
القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص
على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي الثاني والسبب الحقيقي بان يتوسط
بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على
المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة
بالقصاص **قوله** في بعض نسخ الشرح فالسبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله**
بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة فضمن
الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل
فيكون المتزوج صاحب العلة وانعقاد الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا
لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن
سبب للضمان اي ازالة المحرم لامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان

ليمين

السبب المجازي صح

رد عليه جدي في حواشي فصول البدائع بانه لو اراد انه المعنيين الاولين حقيقيا فلا نم كيف وقد صرحوا عن اخرهم بان السبب الحقيقي ليس الا السبب المحض ولو اراد الاعم من ذلك لكان عليه ان يقسمه الى ثلثة او اربعة ح

المباشرة صح

صح

والسبب صح

لان الغرض من قوله اي العلة مضافة الى السبب بيانه من رجع ضميري المرفوع والمجرور في قوله وانه لم يكن مضافة اليه وقد تم ذكر الغرض به ان القول فليعتبر ههنا بقوله فالسبب سبب حقيقي فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا حقيقيا في ... ما عد المجازي من الاقسام لا يمنع كون الاول ... سببا حقيقيا كان تخصيص زيد بالذكر ... نفسها الامر وكان في الرابع ... ولعل السبب في التخصيص كونه ... في السببية لبعد ما من مشابهة العلة حيث لم يضف اليه الحكم فليتامل ح

وموجب له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة اعلام
اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك
قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن
لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة
عليه ازالة الامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله امنا فيبقى
مع بقاء الدنيا فتعرض الصيد بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون
ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على
صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام بازالة الامن فان قيل السعاية الى السلطان
الظالم سبب محض وقد وجب الضمان قلنا مسئلة اجتهادية اختارها بعض الفقهاء استحسانا
لغلبة السعاة وجاز ان يكون الوعيد وهو الضرب بالبدن التسكين قوله كالتعليق اي كالصيغ
الدالة على تعليق الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب
عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة
لا اسباب حقيقية اذ ربما لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فيلغو الجزاء ويحصل التطليق وما عطف
عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله بما هو سبب مجازا بزعم المصنف
لكان المعنى ومنها هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح
ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما
بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها
والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال
المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل
هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة ليس هي اليمين لانها موضوعة للبر فلا تفضي الى الكفارة
وانما تفضي اليها الحنث الذي هو ضده والمانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة
هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قيل قد اعتبر في حقيقة السبب
الافضاء وعدم التاثير فان جعل هذا القسم مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه
معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلنا نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان
حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي تخلف
فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس
فيه معنى العلة سببا حقيقيا وان هذا القسم مجازا بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فحصو

على اي جي

لا يستقيم اعداده نحو هذا القسم لجميع امثلته لخروج اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة ليست جزاء لها اذ لا تعليق فيها فلا جزاء وقد يقال المراد بالجزاء هنا ما يترتب على الشيء سواء وجد التعليق ام لا والكفارة مترتبة على الحنث المترتب على اليمين فيصدق عليها في الجملة انها مترتبة على اليمين ثم المترتب لما ذكره المص تقدم قوله الجزاء على قوله كالتطليق على ما لا يخفى ح

فكما صح

قد عرفت فيما سبق ان جعل هذا سببا مجازيا لا يلائم ما اراد المص من ان هذا المجازي من الاقسام ليس بمستحسن ولكن هذا كلام على سياق القوم ولهذا قال نبهوا وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان التاثير في السبب الذي له شبهة في معنى العلة ليس الا للعلة ولكن العلة لما اضيف الى السبب سمي سببا في معنى العلة لا ان له تاثيرا كالسوق للهلاك الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب انسب بسياق المص لكن فيه نظر لان العلة تعتبر تاثير السبب والواسطة كما من ماصح ح

[illegible]

خصوا باسم المجاز والعلاقة انه نزل الى السببية بان يصير طريقا الى الوصول الى الحكم عند وجود
المعلق عليه وفيه نظر لانه في الحال لا يصير سببا حقيقيا بل مآله على ما سبق الى الفهم الا ان يراد السبب
بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هو مشابهة السبب من حيث انه لا يرجع افضاؤه الى الحكم في
الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي يسمونه سببا
مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض و
الخلاف يظهر في مسئلة ابطال التنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر
على عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما
استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حال
التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه
حال وجود الشرط لظهور فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته
فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة
على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت
طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره
كدخول الدار فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فان
الملك حال التعليق ليترجح بقاء وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان
الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام
يمينا ونعيد انه التعليق بناء على حصول دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك
بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال الحدوث عند وجود الشرط اتفاقا
فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط
في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى
لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى
لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين
سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية
جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به
من الطلاق او العتاق ونحوه كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود
باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي
قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمو

فوات صح

اي انما يتعلق الصواب لجواز ان يراد التعيين الى ما يكون في السببية ونحو الافضاء ح

الا انه يقول كما اذا قال للمطلقة الحرة ان يتوارد وجود المحل ح

[illegible] لورود منع [illegible] الى ما استقصر به [illegible] ولو بعد حين [illegible] ح

هذا

توضيح استدلال زفر [illegible] لا بد للسبب والشبهة [illegible] فاوجبه قطع السبب [illegible] يبقى جهة [illegible] لم يصح في البقاء [illegible] الثاني لا ينقض اشتراط الحل [illegible] لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر [illegible] فيبقى بقاء بها ولا يبطل بتنجيز الثلاث ح

ط

لي

[illegible] النقض بالان مضمونا على الغاصب بالقيمة عند تحقق فوات المغصوب [illegible] لا يقصد [illegible] العين المغصوبة [illegible] القيمة [illegible] ح

بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والحبس
والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب
الرابع التعليق انما يجب للحنث لزوم الجزاء والواجب بالعزم يكون ثابتا من وجه ويكون
لعرضية الفوات في حق نفسه من الجزاء كما يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر
عرضية الوجود للجزاء فيلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب بناء على تقرر السبب هذا معنى شبهة
الثبوت في الحال ولا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لم يثبت شبهة النكاح
في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل
فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلاثا لان الفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل
الدار بستانا لا بابطال زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع
اليها **فان قيل** فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل **قلنا** لما فات محل لا بد منه تحقق البطلان
والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق فوات البطلان وانما يكون منه بد عند وجود
الشرط كبقاء الملك ولبقاء التعليق لا بشرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى
بقاء المحل الى فناء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل
فواتها بالتطليقات الثلاث وانما ذكره المصنف من تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل
بفواتها فانما هو حاصل طريق اخر لاصحابنا في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار
الملك القائم وليس فيه الا الثلاث تطليقات فاذا استوفاها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات
الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل انعقادها بالجزاء
اكثر لانه به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط
ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف
فلو تعين طلقات هذا الملك لم تقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صحح شمس الائمة وفخر الاسلام
بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن
استدلال زفر فهو انه انما الشرط في التعليق غير السبب حقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت
للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون الملك على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود
الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو حين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى
اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب يستغني عما ذكره المصنف من ان الشرط هنا اي في هذا التعليق
بمعنى العلة والسبب للجزاء فشبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب اخر تقريره ان الشرط هنا

لان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء التعليق
لانعقاد اليمين في قولك للمطلقة ثلثا ان تزوجتك لانت طالق
فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فحاصل الجواب ان عدم
اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه اعني صورة الاضافة
الى الملك لتحقق المقصود وهو كون البر مضمونا بالجزاء من غير
احتياج الى اثبات الشبهة لتحقق الملك عند وجود
الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فشرط فيه الملك عند التعليق
فبطل استدلاله المبني على عدم اشتراطه في ابتداء التعليق

هنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح والسبب
للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء قبل علته كالطلاق قبل النكاح
فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت الا حيث تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير
النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان تعليق حكم محل الظهار هو الحرمة لان
عمله المنع عن الوطي وذلك في الحل موجود فانه لم ينعدم لان عمله ليس في ابطال الحل الحلقي حتى
ينعدم بانعدام الحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد
الطلقات الثلاث فيثبت الظهار لان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه
المحللة بالمحرمة **قوله** اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا في اخر مباحث
اقسام النظم بابا في بيان اسباب الشرائع اي الاحكام الشرعية على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط اقسام
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره
بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا يعرف
بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلل لنا انما حصل
من الادلة وذلك في القطع بانها مضافة الى ايجاب الله لانه شارع الشرائع انما لو اضيف الى الاسباب
اخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وانه لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما
انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود
فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على اسبابها
العباد فيجوز ان يضاف لا ملك وتسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب
والجواب انه لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام لا انما
نضيفه ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله نوع وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات
لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد
الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر **قوله**
فسبب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته وعلمه وقدرته وبالنظر
وتنبيه العقل هو حدوث العالم اي جميع ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما
لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله لكنه نسب
الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور
السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع

مطلب في بيان الاسباب والعلل للاحكام الشرعية

او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما
غنيا عما سواه واجب الذات قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينفي عن الكمالات وينفي جميع
النقصانات لانه لا لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسر ثم لما كان القائلون بقدم
العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب
الايمان بالله لانا نقول انه حملة الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وانه
المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولئن سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو
حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما اشير اليه بقوله نعم سنريهم اياتنا في
الافاق لانه يدل على ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها وقوعا و
ابينها اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو من اهل الايمان
فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق
الاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان
قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر نفسي وذلك في الايمان محال
لانه لا يحتمل عدم المشروعية اصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب
فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره
على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عندهم
وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم
يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين
لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما نشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والتبديل
والايمان ليس كذلك بل انما ينبني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر
قوله وللصلوة اي سبب وجوب الصلوة هو الوقت على ما يتحقق ذلك في الفصل المعقود لبيان
ان المامور به نوعان مطلق ومقيد موقت قوله وللزكاة اي سبب وجوب الزكاة ملك المال الذي
هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر
اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد اعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن
ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب لان تمام الغنى يكون
بالنماء المعرض الى الحاجة المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا
لوجوب الاداء لتحقق الغنى واليسر لان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول
المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات

فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعتبر شرعا

في صحة ايمان الصبي

في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وبتجدده يتجدد النماء وبتجدد النماء يتجدد المال الذي
هو السبب لان المال يوصف بالنماء فالمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب
بتكرر الحول بتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم اتفق المتاخرون على ان
سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى
ان السبب هو شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار
شرف الوقت وذلك بالايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل
ثم جن او افاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله
وليس حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب
الاكثرون وهو المختار عند المص الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى
من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة تختص بشرائط وجوده منفردا
بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق
بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر قوله وعن اما الاقتراع للحكم يعني ان كلمة عن يدل على الانتزاع
النهي عن النهي وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فيحتمل
الاستعمال اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن ارضه
او تكون للدلالة على انه وجب على محل فاداه عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة
الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد الكافر
والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد
ليس اهلا لان يكلف بوجوب المال والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه و
اليه فلا يصح عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة شرعت لطهارة المؤدي عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في
الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما له عليه في اصل الخلقة الوجوب على العبد
وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي
وهكذا نقول في الصبي والكافر قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل
الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل ان الاستعارة انما
جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب على انه تشبيه
السبب في حياتي الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل تضاعفا للسبب

قوله تكرر الحكم بتكرر السبب باعتبار كون تكرر الحول في المال
تكرر المال الذي هو السبب

لانتقاص

ع بين ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبا ولها
متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بانه يعزم في
الليل انه صائم غدا من الفجر الى الغروب ولا يطرا
عليه عزم على الترك

يملك

اي عاير وحمل الحديث على المعنى الثاني قيل قول صاحب
الاسرار لا يدل الا على ان العبد بحسب الانسانية كان
صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا
لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو
المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثاني فلا يصلح
ما في الاسرار جوابا

كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فبتكرر تكرر السبب بيان السبب هو الراس بوصفه
المؤنة والمؤنة تتكرر وجوبا بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة تتجدد
تجدد الحاجة **قوله** فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة فهو
ان دليل سببية الفطر كفقط ودليل سببية الراس هو الاضافة فرجح بانه ترجيح بالقوة قوله
وانتفاء وصف المؤنة ترجح سببية الراس لان تعلق الحكم بوصف المؤنة في قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن
تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن ولهذا في وجوب المؤن براس يلي عليه كما في العبيد
والبهائم نفقة تنبيه على اعتبار المؤنة والولاية **قوله** والحج اي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل
الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة
كما في الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا يجوز بدون الوقت ولا وجوب
بدون الاستطاعة **قوله** والعشر يعني سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء
الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري قوله
بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية
الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها يجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء
والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء
فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبارة عن الواجب
جزء من النماء اي الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء
التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر
والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة
والصغار وحرب اخر بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار
الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف
فلا يجتمعان في شخص هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر في الارض الخراجية وان لم
يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض
قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اي اذا
اردتم القيام الى الصلوة فاغسلوا ومثل هذا مشعر بالسببية وانما اضافها الى الصلوة في قولهم طهارة الصلوة
لثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما تصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب

اي تجدد يوم الفطر تجدد لها فصار كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا لتجدد الحاجة المؤنة كالنصاب لما صار سببا لوصف النماء صار كالمتجدد بتجدد النماء بحول ان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد ح

هو الاضافة صح

ولذا لا يوضع على ارض مسلم ابتداء ح

ودفع لما استدل على ارادة السبب ارادة الصلاة باضافتها اليها

فيلزم عليه ح ان الزكوة يجب على من ملك مقدارا من الحنطة والشعير من غير ان يخرج من ارضه العشر لانه خارج من الارض في الجملة ولا يجب بالاتفاق ولك ان تقول المراد الخارج من ارض من يجب عليه العشر وفي ظاهر دليله مناقشة وهي انه يقتضي ان يجب الخراج مع العشر في الارض العشرية لاشتراك في الدليل ح

لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب
تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة لان
المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ولا
والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة كي يرد بل هي شرط للصلوة
لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة قطعا
عما لو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال الا انا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة
الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة
الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب وجوب
الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتاخر **قوله** والحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على
وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة و
القتل واسباب الكفارة لما فيها معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والا
مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فانها فيها
جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه لا جهة للحل فيها محضا **فان قيل** ظاهر هذا
الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانه دائر بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب
الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا **قلنا** يبنى الكلام هاهنا على السببية المجازية لانها اظهر و
حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة
لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر الواجب في اليمين
هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات
البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني
البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** وللشرعية المعاملات يعني
ان اراد الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال المزاج يفتقر الى امور صناعية في
الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج
للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر

بل الوجوب بها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة صح

اي على تقدير ان السبب هو اليمين واما اذا جعل الحنث سببا فلا الخلاف ح

وجه الاشعار على ما يفهم من سياق كلام الشارح ان اليمين هي الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر واما الحنث فمحظور محض ح
فان قيل علية الملازمة بين السبب المجازي والحكم لما كانت مشروطة بين السبب الحقيقي بالطريق الاولى فعلى تقدير ان يثبت الملازمة بين اليمين والكفارة ولا تثبت بين الحنث والكفارة تبطل تلك المقدمة هو السبب عند المصنف
بالكلية والحق في الجواب ان الامر الذي وقع به الحنث من حيث هو مباح بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه تضمن هتك حرمة اسم الله محظور فهو اذا دائر بين الحظر والا باحة كالافطار من حيث انه تناول مباح مباح ومن حيث انه هتك حرمة الشهر محظور فهو اذا دائر بين الحظر والاباحة
قوله حتى ذكر صاحب الكشف الخ فيه تعريض لكلام صاحب الكشف بين قوله انها دائرة بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب في اليمين هو البر تناقض ظاهر فان السبب اذا كان دائرا بين الحظر والاباحة يجب ان يكون المسبب دائرا بين العبادة والعقوبة والبر عبادة محضة فلا يصح ان يكون سببه الاباحة محضا على انه لا معنى لان يكون اليمين دائرة بين الحظر والاباحة الا باعتبار بها الحنث وحيث لا توجب الا البر فلا تكون دائرة بينهما ح
في التيقا صح

الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها حفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه
فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** ولا اختصاصات قد يسبق
ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالصحة في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه
تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
والقبول امتثالا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق
بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي ان تتعلق ببقاء الشخص فهي المعاملات او ببقاء
النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار
والترتيب جعل ابحاث الشافعي الفقه اربعة اركان فاستعمل من ذلك ما يناسبه على التفصيل
قوله واما المكان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل
علة وسببا للاحكام وكان المصطلح تماسيق ان للعلة تاثيرا دون السبب كان بعض ما سماه
سببا جعل تماسيق علة وفيه نوع سببا اشارهما الى الخلاف لاصطلاحات اذ اللام للاستيعاب
ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها **قوله**
واما الشرط فهو على ما ذكره المصنف انواعه شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السبب
ومجاز الى اسمه معنى الاحكام ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاوّل
الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب
اليه فكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم
اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في ان طالق ان دخلت الدار
وذكر فخر الاسلام شرطا خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عنده
من اقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلة
والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضه فان كان
في معنى السبب ان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض
حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح
او لا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط
على مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتيب
الحكم على الوصف يجعل له كالشرط **قوله** وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط الجعلي انه ليس بمنزلة
الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي انه لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة

الشرط

لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت
حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته
الغير المدخولة بدخول الدار واخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق
ولزم نصف المهر ثم رجع الفريقان فان رجع شهود دخول الدار ضمنوا للزوج ما ادى الى المرأة من
نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليه واذا رجع
شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود
العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار
انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط **فان قيل** لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف
واخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة
قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول او شهود النكاح بعض الضمان حيث ادخلوا في ملك
الزوج عوض ما غرم من المهر وهو منافع البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه
لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة
دون السبب فكذلك فان قالوا ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا تعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها اورد مثالا للشيء معارضة العلة الصالحة وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب
الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابي اليسر فهو انهم
لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا لوجود معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا لوجود فيه معارضة العلة
لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليه وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده
حر ثم قال ان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي
بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد
لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لانبنائه على دليل شرعي واجب العمل فلا بد من صيانته
عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان
الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وشاهد
ثم سقط حقيقة معرفة ثقل القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا
نفذ القضاء وبالحل تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير
صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله نفسه

او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون العبد عند اطال والشهود قد تعمدوا
بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه بني على الحجة الباطلة
لان العدالة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل فاذا لم ينفذ باطنا كان العبد
رقيقا بعد القضاء وعتقه يحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين الملك
اعني تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل
الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي
كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه المصنف ان العلة هي قضاء القاضي بعتق العبد
محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط
بان شهود التعليق هي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حين
ظهر انه لم يكن بهم رجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق
انه بان في الصورتين ان العلة المعتق لم يكن متحققا في الواقع وانما انه بقضاء القاضي المبني على
الشهادة الباطلة وهو حكم مؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق
علة متعد صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه
وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف
الى الشرط وهو شهود كون العبد عند اطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاحالة
الى الحل المحقق العتق ثابت ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا شهود العلة من وجهين احدهما
ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق للامان
مقرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا انه وجد المعلق عليه كان في معنى الشهادة بالتنجيز
وكان شهود العلة لا اثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى
العلة او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم مؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان
والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي
وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فتعذر الاضافة
الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد ان
يضاف الى صفة التعدي ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مستقر بانه لو كان
الماشي متعديا بانه اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يجب الضمان
على الحافر ولا رواية في الدلائل الروايات مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال ارادة ان المشي
مباح في نفسه انه حرم بالعرض في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك

العتقي — بمنزلة صح — ثم

كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عند اصحاب الشافعية انه
لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا اوقع نفسه في بئر الغير فانه لا ضمان على
الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر
يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة
المانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وفيه نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم
والتاني في الشيء عن تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله**
وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك
الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق هو فعل المختار
لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا
شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان
فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا نضمن عندنا متعلق
بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بنيا الكون حل العبد في حكم السبب تعليل لعدم الضمان
وتقريره ان الشرط المحض يتاخر عن صورة العلة والسبب يتقدم لانه طريق الى الحكم ومفض اليه
بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم
على انعقادها على ما سبق من ان التعليق يمنع العلة الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى
ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في
معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف شق الدابة واما اذا
امر عبد الغير بالاباق فابق فانما ضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه
نحو ما ينافي فيما تقدم السبب على صورة العلة انما هو مفضي الى الشيء ووسيلة اليه فلا بد ان
يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفضي الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وفيه نظر
وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في
النكاح والطهارة في الصلوة والعقد في التصرفات على ما سبق **قوله** لان المهدر ان فعل الطير والبهيمة
هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط والمهدر هما لا يصبران عن الخروج
عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا
وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف يشعر

وهو البير الذي حفره احد في ملك الغير لا في ملك نفسه

اي امتناع كون الحفر سببا الا ان الحكم لا يضاف اليه بل الى الشرط فيكون شرطا في حكم السبب

قبل الاطلاق تحته اذ هو فعل المقدم وقد جاء عند باب الشرط المتقدم علامة وليس كذلك

بنبغي

[illegible]

ولا نجمع واخي يوسف انزان اريدان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه
لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع لا اذا ارسل شخص كلبه على الصيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا
يحل لانه فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه يعتبر في منع اضافة
الحكم عن المرسل ولا يخفى ان هذا الجواب عن الوجه الاول فقط فاستدلال صاحب الهداية على ما سنا
كلام من انه استدلال واحد **قوله فان قيل** ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا
لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط ههنا كذلك لان فعل البهيمة
لا يصلح علة للضمان **قلنا** لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد نفينا الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك صحة اضافته الى الفعل
الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في شق الزق **قوله** واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر لا يصلح ان
لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية
على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** والمشروط اسما لا
كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط
اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في
نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى
لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان
اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت
الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء لليمين لان محل اليمين هو الذمة وتبقى ببقائها
فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب
عن وجه قول زفر ان الشرطين بمعنى واحد في وجود الجزاء فيشترط في احدهما ما يشترط في الاخر
قوله واما العلامة فهي على مقتضى تفسير المص ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف
له عليه من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون
علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود لما انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب
الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا بمعنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف
وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تاخر الشرط عن صورة
العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدم كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو
حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في

نطع الحكم

لتصحيح وجوده

قيل عليه كل حال في محل لا يجب ان يبقى ببقائه فلا وجه لهذا
التفريع على انه بنيا فيقض قوله ببقائها لو دخلت الدارين في غير
ملكه انحل اليمين ببقاء الذمة فالاولى ان يقول يبقى ببقائه
مالم ينحل

العلامة

لا يخفى انه اعتراض على المص وقد تكلف في جوابه بانه
شرطيته لما لم تكن قوية لعدم نوع توقف الحكم وهو الرجم عليه
والا لقارنه وحيث تقدم على ضعف توقفه عليه فلا جل
ذلك لم يعتبر وسمي علامة وبهذا يندفع قوله واما تقدمه
تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان الشرطية المعتبرة
ينافيها التقدم على ما يعتبر

في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة
العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد و
قطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه ذي تواسطة اتصاله بالحكم
يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته للحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام
ان الاحصان شرط لا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام
المص محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر فظهوره ثم العلم
كما في تعليق عتق العبد بكونه تقدم عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة
كالطهارة للصلوة وليس كل شرط متاخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على التعليق
واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان وارثه
من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة المسكة
عن الارض **قوله** ولما كان في النظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول
كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما
يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان
عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى
العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في
الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافر وان كانت شهادتهما حجة على هذا
العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على
المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق بتقرر على
المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لانه يتضرر المسلم بوجوب الرجم عليه
فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر
فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا يعتبر اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة
الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او شرط في
معنى العلة ليكون اثباتا لاثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار
ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبهم
في ازالة الرق ورفع انكاره لانه يستحق به الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء
لخصوصية في المشهود به وهو الحدود وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول
شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا تقبل في الصورة المذكورة لتقرر

يعني فيما اذا
كان كذلك
في نفسه الا مرة

اجيب عنه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل
ثقل مؤثر في السقوط وثقل من ولد بعد ازالة الاستمساك عن
الارض انما صار علة لانه ثقل لا لانه ثقله حالا ساقطا عن الارض
انما ازيل بعد علة

اجيب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة لا توجب
الزنا الا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزء الاخير من العلة
والاحصان وان كان عبارة عن خصال حميدة لكنه نعمة
توجب مزيد الشكر فتغلظ جناية كفران النعمة وبهذا
الاعتبار كان شرطا في معنى العلة

بلغ ولله الحمد والمنة قراءة وعالة على ... صاحبه

العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم وعند ابي ح لا تقبل شهادة القابلة في
الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا النسب ليست علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة
انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا
وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند
اليه ثبوت النسب فيكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا
لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي ح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة
كما في تعليق الطلاق بالحيض وحاصل ايراد هذه المسألة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب
وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما
يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت ... في حق الطلاق الا
بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في حق نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا
اشتراها منه على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب ونظر اليها ... بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا
ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب
فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق
كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على
الرمي والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الاية فاذا كان العجز علامة
عن جزء الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القرآن في
النظم موجب القرآن في الحكم عند الشافعي **فان قيل** ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على
يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي
حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل مجرد الدخول شرطا
في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه **قلنا** لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على
فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد
الشهادة بما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة
وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن
بل يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد
الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة بيد ... منعا للفاحشة
ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تمض الشهادة عليه مقبولة اصلا **فان قيل** لما احتمل الحسبة

اي على الدليل ... الشافعي

يعني كما يقدم رد الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق
العجز وقضى القاضي بشهادته ثم تحقق العجز تبين انه لقي
شهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه كما لو قضى
بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر ح

فحمل مجرد الرمي شرطا لعدم قبول الشهادة كما قال ... في
الغاء الشرط ... وهو عدم اتيان اربعة شهداء ح

ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة **قلنا** هو وان احتمل ان
يكون حسبة لكنه لا يحل لاحد ... عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى
زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس
الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة
الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم بموتهم او غيبتهم او امتناعهم
عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة
فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف
قلنا نعم عبرة لذلك فانه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان
اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم نقم الحد على المقذوف
لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى
ستة اشهر وفوضه ابو ح الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر **قوله** باب

باب المحكوم به

المحكوم به وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا اي من وجوده
في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد
بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه تصديق القلب الذي في الايمان
ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم
شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع
مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع
ومعنى سببية الفعل للحكم شرعا ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو
صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع
لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك ركن الصوم فلزم بطلانه
بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع
في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها اركان فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح
عند الاطلاق وان وجد الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الزائدة كالبيع
بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا هلك نفعه وبقي اصله وان انتفى شيء
من الاركان والشرائط كان باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود
لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا في بيع ام الولد والمدبر والمكاتب انه فاسد

عمم

فكما صح

ت

دا

ع

سمي صح

سد

اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل
وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق
الله المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم
خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وبه اما في العموم
وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق
به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولم يوجد قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على
التساوي في اعتبار الشارع اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان و
عقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات
وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله**
وكل اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى
ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل
على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها
اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان
وزوائد لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو
التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في
اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث نبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي
داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم
ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون
النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا
مصدقين والحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند
تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله
هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق

التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق في القلب ولم يقر به — اللسان
مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء
فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا
لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي والذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع
القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا
في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو — كراه
وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال الواردة في الاحاديث من الايمان
بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة واما
الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة — طنة
بما فيها من اعمال الجوارح واعمال القلب والحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة
فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها مقصودة بالذات وزوائدهما مثل الاعتكاف المؤدي الى
تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله**
وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر سميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان
بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم و
اشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولان فيها معنى المؤنة لم يشترط
لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب — ب
المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة
في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة
والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح
ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الارض بين المسلمين لم يصح وضع
الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان
عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونه باعتبار الاصل اعني الارض
والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح
ابتداء على الكافر لان الكافر ليس في القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع
عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر

واما بقاء كما اذا اسلك ذمي ارضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه مؤن الارض الكافر
اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف تضاعف العشر لان الكفر
مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال
العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر
مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر فكما انه تضعيف للقربة
الكفر فانه لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار
من وصف القربة وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا لان العشر لا يشرع الا بوصف القربة
والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في
قوم معينين لتعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم
فلا يقتضيه البتة مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان تتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله
اعزاز الدين واعلاء الكلمة والمصاب به كله حق الله الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا
واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم
الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة **قوله** وقاصرة كحرمان
الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان
في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة
الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل الزهوق بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل
حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر
والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي جناية بارتكاب محظور ولا في القتل بالتسبب كمن حفر بئرا
في غير ملكه فوقع فيها مورثه فهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبب
ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على المحرم باعتبار انه تشرط في معنى السبب اي العلة **فان قيل**
قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ **قلنا** الحاصل ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير
لكونه محل الخطاب الا انه قد يرفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل
لعظم خطر الدم **قوله** لا اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة
والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يجب
الجبر بل الضمان في حقه جزاء للفعل فقيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع

لا يخفى ان هذا لا يدفع تنزيهه تعالى عن ان يلحقه ان يحتاج الى الجبر فان فوت الاستمتاع والانتفاع ايضا ليس من الاحياء ... ان الله لا يجري في ... الجزية كما في العقد ع

الشرع الثابت للحق بفعل العبادة كالاستمتاع الثابت بالعقل وليس المراد بالمتلف هو المحل
في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فقط **قوله** وهي اي العبادة غالبة في الكفارات
لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم
كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله صلى الله عليه وسلم من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة
العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول
وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون جزاؤها جهة العقوبة غالبة وهذا باطل
نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار
غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان تسقط بالشبهة وتتداخل ككفارة
الصوم حتى لو افطر في رمضان يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ
ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس
متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما صلح
لكونه جناية على ما يقتضي ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحمل التشبيه
للكرامة فبهذا يدخل تصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه
عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك
بمعروف ونقض لقول الزور لانه تم عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليها الا انه يجوز اداؤها
قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها
فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي تمحوها
تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا
للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية منتصرة المعصية
بواسطة حكمها اسبابا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها
ان داعية الجناية على الصوم للمانعة قوية باعتبار ان شهوة البطن امر معهود للنفس فيحتاج الى
زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى
الافطار وطلب الراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي ما في الكفارات بالعكس
الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت
الكفارة به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب ويجب
تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها في الوجوه الاول ولو كان

مراد اصح

الى القتل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام صح

عـ في الكافي هذا اذا كفر بعد الوقاع مرارا اما اذا كفر للاول ثم واقع في يوم اخر يلزمه كفارة اخرى في ظاهر الرواية

هذا رواية الطحاوي وفي حقائق المنظومة محل الخلاف تكرر الفطر في رمضان واحد اما في رمضانين فتتعدد الكفارة اجماعا ع

في النهاية هذا اذا لم يرد بالثانية والثالثة الاولى واما اذا اراد فلا يلزم الا كفارة واحدة ع

هذا الكلام ليس له كثير نفع اذ غاية ما يثبت به ان في الظهار جهة الاباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جزائه غالبة ولا يمنع غلبة جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزورا منصوص عليه والطلاق ليس بجناية وان كان ابغض المباحات اذ المباح لا يكون جناية ع

فيه ما نقله عن الطريقة المعينية لا يثبت الا ان المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا ان لا يكون جهة العقوبة فيه غالبة ع

حاصل الفرق ان معنى العقوبة في كفارة الفطر اكثر من غيرها لان الفطر امر معهود للنفس فهو احوج الى الزاجر الذي فوق سائر الزواجر وهذا الوجه افاد ان معنى العقوبة في كفارة الفطر اكثر منها في غيرها من الكفارات حتى من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا ان يكون معنى العبادة فيها غالبة على معنى العقوبة ع

والله اعلم

من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة في كفارة الفطر وجه لا يستند الا لظ واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به تتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم تعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه لتمكن في الافطار شبهة الاباحة من وجه وهذا يدل على ان جناية كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة لانه لما كان ممتنعا من تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا تتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار نقصان

وذلك لان ما ل كل منها الى كمال الجناية وان كان جهة التكامل في كل منها مختلفة ح

في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان بهذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال توجد منا بمعنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء بمعنى انها تؤدي بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت تصد الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا الى ان الذي تمامه قوله كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة وتؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها وانما كان كذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم من نظامه ولو لا ان المص جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكان يجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس فقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا

جواب سوال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت بشبهة الاباحة سقطت عمن افطر بجماع اهله او بطعام مملوكة له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة في هذه الحالة يثبت شبهة الاباحة فيوجب السقوط كالوطي في الجارية التي هي اخته من الرضاع سقط الحد لان الوطي وان كان حراما فيقام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله واما جماع زوجته الخ ح

يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا راى هلال رمضان وحده ورد شهادته عند القاضي لفسقه او لتفرده او لغيره ثم اصبح صائما لقوله صلى الله عليه وسلم صومو الرؤيته وافطروا لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطا لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى به فقتله الخ

لا يحد الجلوس للعالم وعدم علم البعض لا يورث شبهة الاباحة ح

الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب خمرا على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب جناية عاصرة بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق قوله وما اجتمعا

من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم صح

اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان شرعيته في نفس العبد حق الاستيفاء للعبد حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء العالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال

هذا الدليل انما يدل على اجتماع الحقين في حق القذف لا على غلبة حق الله تعالى والدليل عليه انه لله تعالى ولاية على حقوق عباده لانه تعالى مولى الموالي فحق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان ما للعبد يتولاه مولاه ولا يحكم بعكس اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حق الله تعالى الا نيابة عنه فان قلت لو تم هذا الدليل على غلبة حقه تعالى في القصاص ايضا قلت لو صح النسبة الى المخاطب في قوله والاجماع على اضافة القصاص المستند الى الله وكم في القصاص حياة واستحقاق القصاص المستند من لها اولياء والمماثلة المقتضية لكمال الخصوصية بالعادي تقتضي ترجيح حق العباد فلهذا اجمع عليه اما بالنظر الى حاجة العبد في حق الشرع فقط واما بالنظر الى ان لله تعالى ولاية على حقوق عباده ايضا كانه مولاهم فلان هذا المعنى انما يلاحظ فيما لم يغلب الله تعالى حق عبده واما فيما غلبه فقد تفضل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عبيده وجعلهم في ذلك بمنزلة المكاتبين لا المرقوقين فليتفهم ح

قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى ثم قطعا كان او قتلا لانه سببه محاربة الله ورسوله وسماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا له بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا تسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل الدار اي بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن اداء اذ صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم توجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق انه عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند محمد يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابيه لئلا يلزم المخلف خلف يكون السبي خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه قوله

لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم
الماء في تادية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة
الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان
جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث
بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان
له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى
انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة
حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء الفرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الفرض
لم يتوجه واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت حتى لو كان له اناءان
من الماء احدهما طاهر والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز
له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري قال
وعندنا لا يجوز له التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض
الموجب للتساقط حتى كان الماءان في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي انما
هو اذا لم يوجد ماء اخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز على ما هو اعدل المص عن عبارة
فخر الاسلام تنبيها على جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة
على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي مبني على
ان صحة التيمم تبتني على العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او مطلقا ولا عجز مع امكان التحري
ولذا جوز التيمم ثمة اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما
يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه
لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه النزاع **قوله** ثم عند
اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو ح وابو يوسف
الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء
والتراب ملوث في نفسه لا يوجب الطهارة لفظ النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون
تطهير الآلة كذلك وقوله التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد
على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس **قلنا** ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة

في

[illegible]

في الحكم وترتيب الآثار الا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئين اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود
بكماله فيجوز بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان
صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد
الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم
عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في
هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز
اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضئ ماء **قوله** ويشترط للخلفية اي لابد في ثبوت
الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى
للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء
بطريق الكرامة ثم بظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين
قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة لانه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى
الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف بنفي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه
لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله** باب المحكوم عليه هو المكلف
اي الذي تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف للصبي والمجنون
وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه
لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال الغير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية
اذ البدن انما يطلق على بدن الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى هو المصدر الاول عن الواجب
تعالى والبدء [illegible] اول ما خلق الله العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل
واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك
ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها
من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها
العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات
وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا
معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها

بقوله صلى الله عليه وسلم

باب المحكوم عليه

مطلب تعريف العقل

تنبيه [illegible] ان الواجب تعالى واجب بالذات وانه ليس فيه تعدد جهات باعتبار الصفات

هيئة مجموعة للانسان في حركاته السنخية وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة صح فاحتيج في
هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك
الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة
للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات لا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من
العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل هنا الذي
الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا
الاحتمال عن الصواب لانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم شرح هذا التفسير
ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل
الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه كحال
ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس ندرك المحسوسات كذلك باضافة نوره
ندرك المعقولات فقوله نورا اي قوة شبيهة بالنور في ان بها يحصل الادراك اذ يضيء اي
يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار
وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب
الهادي ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ
والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب
للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته
اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله والهامه لا بتاثير النفس وتوليدها فان الافكار معدات
للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك
باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار كما ذكره الحكماء
هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المص
تسامح وقد يطلق العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم اشار الى معنى اخر للعقل باعتبار
حصول النفس مراتبها الاربع فقال كما سبق كاشف معنا وحصول شرايط الوصول الى المط
وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد واما الى
هذا فمعناه قابلية النفس على هذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير والفعل فيرد لا يلزم
ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف فسرها قلنا هي قوة باعتبار ترتيب المبادي
وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وتوفيق
الملك العلام فان قيل القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر

قيل لما كان العقل الفعال من اثار الجوهر الذي هو
اول المخلوقات عندهم كان الاثر الفائض منه الى الانسان
ايضا اثار ذلك الجوهر فلا تسامح على ان المص تصور
بيان العقل على ما عليه مشايخ اهل السنة لا على
مذهب الفلاسفة ويجوز ان يكون النور المعنوي
اثر الجوهر المخلوق اولا عندهم فلا يتعين التسامح
في كلامه ح

قوله هي القوة التاثير بل قد يكون للتاثر كقوة الفهم وامثاله فلا اتجاه للسؤال اصلا ح

تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلنا المراد قابلية الاشراق
الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قيل كيف
جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تعرض
القلب بواسطة العقل بما ارتسم في الحواس قلنا حاصلهما واحد فان هذه المراتب
مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي بحصول المطالب فيجعل تارة
مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم زيادة تمكن
تصرفها في المبادي ومعنى تعرض القلب بما ارتسم في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي
يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل ما استدل من العالم وتغيراته
على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان
ينتزع من الاحساس بجزئيات هذه النيران ان كل نار حارة وكذا يتنبه التصورات مثلا من
الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب
الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تاثيرها في البدن
مكملة اياه بتاثير اختياري وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها
لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك لان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة
لها وتسمى ح عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات
وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب
متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادته
القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين
ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظ
من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات
والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات اي مرتبة للمبادي الحاصلة
النظرية وانما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق
الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون

فيه انه لا يلايم ما ذكره اولا من ان القوة لا تكون الا مبدأ التاثير والفعل ح

بمعنى انها لا تنفك ... منها ... وان لم تنفك عن واحدة منها ... ح

اراد بها الهيولى المتعارفة وانما قيدها بالاولى لان
الهيولى قد تطلق على جسم تركب منه جسم اخر كالسقف
الذي تركب البيت منه ومن الجدار وليس المراد هنا ذلك
ح

قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار
في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية
والا لم تنحصر المراتب في الاربعة فانه اذا اتحضرت المعقولات
مرة مثلا وذهلت عنها فالنفس قادرة على استحضارها
ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم تحقق
الانحصار ح

ولعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع
بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة صح

رد عليه بان المص جعل
الاستعداد للانتزاع عن الجزئيات باستعمال الحواس
عقلا هيولانيا وليس في كلامه ما يدل على
اعتبار ان يكون هذا الاستعداد بعد حصول
المحسوسات له ح

بعد التحصيل والاحضار مرة اخرى ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة
والضعف كالثلاث الاول او كمالها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب كلها من هذه الاحوال ولا
شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونحو
بالقوة المعنى الذي يصير الشئ فاعلا او منفعلا وجعل المرتبة الثانية وهي
يدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان
عن درجة البهائم ويترشح عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله** فاعلم ان بداية
درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل المدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما
ذكر الطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتها امور حادثة منقطعة
جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عائدا الى الحيث اي طريق يبتدا به من المقام
الذي ينتهي اليه درك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر انه
بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس وهي قوة
سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب اليابس ونحو ذلك والذوق وهي
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة
في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة
مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة
في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك
بها الالوان الموجودة في الخارج مثلا وهو ليس يرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو
ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصوله نفسه ونهاية درك
الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة
مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات كحياض الحيا
وهي قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك
فهي خزانة والوهم وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ في موضع على ما ذكره
المصنف بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتادى اليها من طرق الحواس وان كانت
موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير
من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك
والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل
بين الصور المحسوسة الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم

المشترك صح

الراس

الحواس الظاهرة
خمس

[illegible]

والاضواء ولا خفاء في ان المرتسم فيها
صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس
هو هذا اللون صح

الحواس الباطنة
خمس ايضا

يجتمع صح

الراس وهو معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام تريد
فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية
وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكر من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من
علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل تلك القوة ولفظ ثم
في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب تصرفاتها وافعالها فانه
يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تحفظ ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل
ولذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة
اي صورا ومعان كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لحصول صورة
الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين من العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال
المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس
هي بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث
فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف ومن الشارحين
وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى الحيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في
العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به في الادراكات من حيث انتهاء
ادراك الحواس الخ لك يعني ان المجال يتسع لدرك الحواس وهو طريق ادراك الجليات من
الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما تسلكه العقلاء والصبيان
والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي يحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الجليات واكتساب النظريات والاستدلال على الغيب لم يكن بد من
قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس
في ادراك المبصرات فاذا ابتدى الانسان بذلك الطريق وترجح فيه ورتب المقدمات على
ما ينبغي يبتدئ المطلوب للقلب بفيض الملك العلام **قوله** ثم معلومات النفس يريد بهذا الكلام
الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن باختيار
في وجوده يسمى العلم به نظريا والا عمليا لا بمعنى انه علم بان شيئا متعلق بالعمل وبهذا الاعتبار
تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى
مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن من الشرور الى الخيرات وبهذا
التحريك تستلزم المعرفة بالجزء النظري من حيث انها خير وشر وبالعكس انما الاول لان الشرور

بل بمعنى انه علم صح

قيل عليه كون الاشيا مباحة التصرف او محظورته
او كون الاعمال واجبة او حراما او مباحة او مكروهة
او مندوبة مما وجد وليس لنا اختيار في وجوده مع ان
العلم به من العلوم العملية فالاولى ما فعله المصنف من
الاكتفا بعدم تعلقه بالعمل

مستلذات البدن وملايما الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات الهوى
فلا تتصور الميل من الملايم الى المنافر الا بعد معرفتان الاول شر والثاني خير واما الثاني
فلان الخير والكمال محبوب بالذات ثم ميله الى الكمالات مهياة لتطويع القوى وامرها بالخيرات
فاذا اكتسب العلم بالخير والشر وعرف انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لتحصيل معرفة
الخيرات والشر وقابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرايط وارتفاع الموانع
من جانبها وهذا ظ والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق
لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون مبين فعل الخيرات
وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا
بوجود الملزوم على وجود اللازم ونستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا
بعدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعني ان العقل متفاوت في افراد الانسان
حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان بحسب
زيادة اعتدال الابدان ونقصانها فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة
عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة
في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في
قبول النور ولا يخفى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفايض عليها من ذلك
الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء فاليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى
الكمال فلان النفس كلما زادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل
الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل وكلما
ازدادت ازدادت افاضة نور عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول
في الاشخاص تعذر العلم بان كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقدر الشارع
تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام علته كما في السفر والمشقة ونحو ذلك لحصول
شرايط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات
الجزئية والادراكات المتكررة ورؤية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي
هي مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد ومعونتها
تظهر آثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء
واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات تدرك ترجيح المصلحة فتحصل الكمالات **قوله** وقد
سبق في باب الاراء علم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر

والنفس صح
من حيث صح
مستلزم صح

قيل هذا يقتضي انه لا يكلف التارك للخيرات والآتي بالشرور لعدم العقل الذي هو مناط التكليف ح

المفهوم من كلام المص ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت النفوس في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة وفي كلام الشارح انه لتفاوت الابدان بحسب الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة بحسب تفاوت الابدان فلا مخالفة لكن هذا مبني على حدوث النفس بحدوث البدن اذ لو كانت النفوس مخلوقة قبل الابدان كما يدل عليه خطاب الست بربكم فكيف تكون تابعة لما لم يخلق عند وجودها ح

نفسه

في اول الجانبين وتظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في ان العقل لا يستقل بدرك
كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال
ولا نزاع للاشاعرة في ان الشرع يحتاج للعقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى
صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق
الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة
وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم
بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن
والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيقه **قوله**
قطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات
فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة الوهم العقل فان
الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما بانه مدرك
الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس الى الوهم وترك العقل فيما حقه ان تستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم
ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ومرضية
امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء واكتساب
حكم التنبيه على ما هو راي الاسمعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله
لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل
القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجب لافعاله كذا في الكفاية **قوله** وان كفرت اي المراهقة تبين
عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف حاله
حقيقة اما اذا تحقق التوجه عند الاستدلال الى الكفر فلا عذر فان قيل انما انيط الحكم بالبلوغ
دار معه وجودا وعدما ولم نقيد بحقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة التي كفرت كالمسافر
نسفر اعلم انه لا مشقة فيه اصلا فانه تبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول
لا سيما الايمان فيجب الاخذ والحذر السبب الخفي او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اي مثل الصبي العاقل
البالغ الناشئ في الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم
يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من

وكلامه صح
قيل
اجيب صح
والجزئي
وذهب
في ذلك صح
اهل النار

فصل الاهلية

للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور ولا معذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل هو الى علم الله تعالى فان تحقق هو بعذره والا فلا وهذا المراد انه حجة فالا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الافاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قبل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله** فصل في الاهلية يعني بعدما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية الحكم وانه لا يثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رد عليه بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فان الله تعالى لما خلق الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفرة واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وبين عباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بني ادم الاية على ما ذهب اليه جميع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة في اذني مدة بكونه الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب ادم انسانا تلك الحالة ابتلاء لتومن بالغيب وحاصل كلام المص من الاستدلال بالايات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف تؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لماله وما عليه واعترض عليه بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان غير الادمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار

قيل ضعف هذا الجواب ظاهر اما اولا فلان المعترض مانع بانا لا نم ان الوصف الذي يبتنى عليه الوجوب امر اخر غير العقل فلا وجه لقوله لا نم ان العقل بهذه الحيثية الخ واما ثانيا فلان قوله الوجوب مبني على هذا الوصف ليس امرا زائدا على مجرد الدعوى بل الجواب عن اصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذر جعلهم عقلا والا لم يجز الخطاب بالسوال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسوال والجواب فعلم ان الايجاب لا يترتب بالسوال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فعلم ان العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب ح

ل باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا وانما علي ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمنصف واضح **قوله** قال الله تعالى واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لانه اذا وصف بما هو اهل لذلك وانما المراد تحقيق الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فان الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبتغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه مثل ذلك فتحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا بما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دلالة في هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما له وما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وانما الكلام مبني هذه الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن محتاجا الى هذه التكليفات بل انه لا لزوم قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى ظاهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الارث غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة للجمادات **قوله**

قد بنا فيما فيه بانه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة ح قول

قيد وجود ذلك الوصف لم يلزم منه استعارة العنق بل من لزوم العمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب ان يكون له محل وهو الذمة قلنا باستعارة العنق عنها فالاستعارة انما صير اليها بعد العلم بالذمة لا ان العلم انما حصل من الاستعارة ح

ستعد

دليل

وعلى تفسير القضا والقدر

فان مرسا بحا السابح ما ترك ميامنة اي تمر من مباشرة الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فيه بهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المص من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضينا له من جزاء وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر المقضي ثم القضا هو الحكم من الله تعالى والمراد به والقدر هو التقدير والتفصيل بالايجاد والاظهار وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله اذا اراد شيئا قال له كن فهنا شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فيقبل الولاية يعني ان الجنين قبل الانفصال على الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وبعد الانفصال عن الام تصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص ايجابا بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب هو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة وبطريق التسمية على ما هو المعروف في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم توجد الزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تقرر دينا بالالزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله** في العبادات لا يجب عليه اي على الصبي **فان قيل** من جملة العبادات الايمان وهو ليس بتركي بل الى كونه عمل القلب **قلنا** جعله من التبعية

مطلب الصبي العاقل يجب عليه الايمان وان لم يجب عليه اداؤه

البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت بسببه على طريق الجبر اذ لم يخل عن قابلية وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فاذا ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل لانه لا يشرع اصلا فهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يعقل وابى بعد عرضه القاضي عليه تفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم نقطة الالفاظ السبب فانما يثبت خاليا اوجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا **قوله** وانما قلنا لان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليتميز المطيع عن العاصي لا المال لان الله غني عن العالمين وليس المعنى ان الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا ليعرفوه ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى فهذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله منه الاتيان وانما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة **فان قيل** قد يجري النيابة في المالية كالزكاة وكل غرم بازائه كزكاة فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه **اجيب** بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب بالاصل وبالقصد لا بطريق التبعية من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو حسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي القوي وقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احداهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وشرعه حسن فيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه **فان قيل** هو يحتمل الضرر بالالزام والعهدة حيث يا

لية

الخطاب

ثم

برئه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء حق موضوع عن الصبي لانه
مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته
فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان
الميراث من مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان
الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه
اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه مما هو من
ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبل يعتق عليه مع انه ضرر محض
لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصور
قوله الا ترى انهما اي حرمان الارث من المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما
اذا ثبت ايمان الصبي تبعا اذا اسلم احد ابويه ولم يعد ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من
الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي المميز لا بمعنى ... واحكامه
الدنيا اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته
وما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العقبى فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام
الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وفي
في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه
في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل
لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ
لاختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا فصار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا
يلزم الصبي العبد تصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا تملكه الصبي الا بان
الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرة لان ولاية الوكيل
نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الرضي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل
الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا
اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب في القاضي
واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير مليء
في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكن ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون
البدل آمنا من التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا

العقد مثلا بالاختيار ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى
الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختاره ذلك ولا يرضاه ومن
ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر **قوله**
وهي اي التصرفات اما انشاءات او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان نحو حكم شرعي
فانشاء والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل
الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه
وعلى التقادير الثلاث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد
عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك مع اما ان يدعي احدهما الا
والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء واحكام الا
بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضا بالحكم
فان العدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه
يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على
انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل احد ولاية النقض لكن الصحة
تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجاز احدهما لا تبطل خيار الآخر
وقدر انوجه مدة الاختيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى تقرر الفساد بمضي المدة
وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي
قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع
للملك والجد هو الظاهر فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في
الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة
جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا ليبنيا عليه صونا
للاعراض عن المتعاقدين القول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المعاوضة سابقة
والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض
ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم المضي فالعقد باعتبار
ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** تعلو
اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما
عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين
وهذا ماخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما

اي ان لم يكن القصد منها الى بيان الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات ح

عراض
تسام

ع

قال الفاضل الرضي لم يظهر جهة الصحة على اصل ابي حنيفة في احدهما اعني فيما اذا بني احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء ينبغي ان لا يصح على اصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد ح

[illegible]

قوله البناء ههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق
والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في
ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما
ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما
واما على بناء احدهما واعراض الآخر وذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق
ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين تكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما
واما بناءه مع اعراض الآخر وذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر وذهوله واما ذهوله
مع بناء الآخر واعراضه تصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف
الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب
التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة
جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء
مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء
الآخر فالقائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق لهما بين البناء هنا وثمة يعني اذا
وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة لا يعتبر المواضعة اصلا ويحكم بلزوم الالفين
لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد
وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء
ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم [illegible]
ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على
شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو يوجب فساد العقد فيما لو دخل في العقد
كاحد الالفين في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد
يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا
في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار
الاصل باعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية
والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني
ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما انما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة
من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله
والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان باعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان

قال الفاضل ... جعل صور الاتفاق والاختلاف ستا وثلاثين ... واحدى وثمانين ... في صور الاختلاف اثنان وسبعون ... فالاقسام احدى وثمانون ح

منه قصور والاولى ان يضم اليه او اختلفا في الاعراض والبناء والذهول ح

ان يكون الثمن الف درهم فالبيع صحيح واللازم الف درهم [مائة دينار] سواء بنيا على المواضعة او اعرضا
او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا
للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى
الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع
صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا
اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون
مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها
بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين قوله واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل
النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا ثم ذكر
المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع وكان الصواب ان يقال ههنا وما لا يحتمله
اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال او لا يجب
بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا قوله فكله صحيح استدل على
صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة
فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل
وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب عند انعقاد السبب في حكمه ضرورة عدم التراخي والرد
في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض ولهذا استند الى وقت
الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان
يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم
هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف اما
عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في
النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان
تبعا بالنسبة الى المبيع لانه مقصود بالايجاب لكنه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده
او جهالته وبدون ذكره ينزح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل
في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين والتوالد
والتناسل قوله وعلى البناء يعني اذا وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في العقد
مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل

هنا التسمية اعتبار

اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل اذ لا ضرورة الى اعتبار
ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع
عليه قد سمي في العقد ليصح مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه
لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي ح في رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل
بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل
المسمى لزم مهر المثل وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لبطلان المواضعة وعدم
ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنها اي ما يحتمل
النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق
الهزل او خلعها على الفين مع المواضعة على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة
على ان المال الف درهم وكذا العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال
اما عند ابي ح فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط
والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك
كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل
الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم وهذا
معنى قوله وعند ابي ح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسألة الهزل في الخلع
على كلا المذهبين بمنزلة مسألة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فجعلت مسألتنا
على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا
اثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه فلا انه يؤثر في المال
حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال هاهنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشرط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه
مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في النكاح ايضا تبع وقد
اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح ليست في الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان
المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر **قوله** و

هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب اي ما لا يحتمل النقض لانه المنقسم وقد صرح به في اصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقض انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته
صوابه ان يضم اليه قوله والنكاح ح

فكذا

فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكرنا قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا اثر للهزل في ذلك ان المال حينئذ لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل انما يثبت به الطلاق المنصوص عليه ثبوته بالهزل وهو لا يثبت الا بالمال لاشتراطه فيثبت المال تبعا لما هو بالهزل وحاصل الاعتراض ان المال لا يثبت مقصودا بالهزل ومن اين انه لا يرد التقرير المذكور ح

فيه بحث لانه بشرعيته وان لم يذكر فيه قوة التبعية لا الشيء عدم ح

في ان الاصالة بمعنى الاستبداد بالذكر فالثبوت بدون الذكر مناف للاصالة ومنتف للتبعية فلا يجتمع ان يكون معنى لها ح

بناء على ان

وعند ابي ح يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة فيبطل الخلع لا يفسد
بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة على ان تتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع في
الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** وانما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون
طلب مواثبة بان يطلبها كما علم حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد
ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة
بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون
الشفعة باقية لان التسليم حينئذ من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين
على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم ويحتمل الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم **قوله**
وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر
فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** وانما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل
الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما
اذا تواضعا على ان يقرا بانهما تناكحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا
اقر ان له عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة
عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه وكما انه يبطل الاقرار بالطلاق و
العتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك
لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا
وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما
سبق **قوله** فيكون اي الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين
وهو من امارات تبدل الاعتقاد لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال
ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم **قوله** ترجيحا لجانب
الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة
السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل فلا يكون سماويا وعلى هذا تفسير فخر
الاسلام بكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب
اتباعه وشرح المص بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى
الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له
بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتني عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك **قوله**
لان التبذير واصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد المراد

وذلك لان الهازل جاد في نفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لما يدل عليه كما صرح ح

ومنها السفه

باصل التبذير نفسه بتفريق المال **قوله** واجمعوا على منع المال عنه اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله
تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الاية اي لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف
الاموال الى الاولياء بمعنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم
اي لا يقتل بعضكم بعضا ولانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم قال وابتلوا اليتامى ... فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
وصلاحا في العقل وحفظا للمال فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل
وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة
فانه لا ينفك عن الرشد لا محالة مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لم يونس وهما تمسكا
بظاهر الاية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع ماله اذا بلغ سفيها
اختلفوا في حجره اذا صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا
الحجر بطريق النظر لا بطريق العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق
لكنه يستحق النظر من جهة دينه من جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو اسد عن صاحب الكبيرة في الاخرة
وان لم يتب وحسن عفو الولي والمجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان
المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا
يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن
للولي الا الحفظ لا الحلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارة العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا
له بتحصيل المطالب فاذا صار ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن
اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه
من بيت المال الذي هو على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاها المصنف فانه وان كان بحذاقة و
احتياله في الوصول الى المقصد لكنه سفيه من جهة انه من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار
وقوله دخل في سوق النخاسين لفظة في زائدة والمكابرة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء
الامر على الغير والتطرف ان يمشي امام الرجل وقيل اطرق واطرقوا وذلك من عادة الكبار والكبرة
وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرق ثوبه
اي ثوبه الجبل والترزيرات والعلوم التي من جملتها الفقه الذي به يعرف هذا الحكم وكذا في قوله اي نفس
عشنون يحيل عود الضمير الى البائع والمشتري وما كان هذا مظنة الاعتراض بان ٢ الحجر للانسان عن لا وجه صح
التصرف في ملكه بيده على ضرر عرفه اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة
ونصب المنوال الاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع و

نبه على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال شيء

قيل هذا مدفوع بان صنعه لا يدل الا على انه عالم بجميل لقهيته ولا يدل على سائر علومه فلا يكون ايها ماج

ولا نظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن
والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب
بالاهلية وهي التمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمله بمكابرة وترك الواجب لهواه فيخاطب طب
بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عبارته في الطلاق والعتاق ويجب عليه
العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله
في محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة
لم يستحق النظر له لكن تعرض لحقوق امر بمجانبته وسفهه لا يستحق رفع الخطاب عنه نظرا له ولئن سلم
فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك
الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب
بان في حجر السفيه ضررا هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنعم
وعن الثاني انا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا يجوز ان يكون الحجر
الا عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع
جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة ويجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة
تعزير وتاديب ولا مدخل في القياس للعقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر للنظر
لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال لنعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء
بخلاف الحجر فانه ابطال لنعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فيعد ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين
ع

اختيار رحمه ميل الى ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان
بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق انظر له
والنوع بحاله في الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يجعل نسب الولد منه ويملك ابنه بالشراء
والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن او القيمة في مال المحجور في هذه الصور
يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ينبغي في هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور
اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكان شيئا
الغلام في ذمة البائع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف
في ماله نظرا له قد يكون لسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال
قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع المديون عن الصرف فلا وكذا الحجر بسبب السفه يحصل
عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي بمنزلة الصبي والجنون والعته في ثبوت

سواء كان اصليا بان بلغ سفيها او عارضيا بان حدث بعد البلوغ ح

فايدة الخلاف تظهر فيمن ادرك سفيها ولم يرفع امره الى القاضي حتى باع شيئا او اقر او تصدق يصح عند ابي يوسف خلافا لمحمد رح

التلجئة

الحجر بنظر السفه عند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك وبين الضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا عن التلجئة يتوقف على قضا القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرما فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون بالامتناع عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كان او عقارا المروي ان معاذا ركبته الديون فباع النبي ماله وقسم ثمنه بين الغرما بالحصص ثم ان بيع مال القضا دينه متفق عليه وهو ما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فالقاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر لغير خاص قال اظهر فيه حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انه لا يكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة ان يلجيك الى ان تاتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجي اليك داري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة ملكي نفاة الالجا قال الى فلان والجا ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجا مضطر الى ما ابا شرته من البيع منك ولست بقاصد حقيقة **قوله** على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرما يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر هو خروج مديد فان غلبت الخروج ممالا يميد على المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد مسير ممتد ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام **قوله**

ومنها السفر

واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كان النبي يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشا فلما عرج به الى السما امر بالصلوة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الان قول الصحابي فيما لا يعرف بالرأي حجة عند الشافعي والثاني ان حد النافلة هو ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والخصم يقول ان الركعتين انما يكون فرضا اذا نوى الاتمام وح لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر اذا نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف

قال الفاضل الشريف هذا فيما اذا كان القول عن راي واجتهاد واما في النقليات كيف لا يكون حجة وهذا لم ينقل به احد انتهى وبالجملة قول الصحابي فيما لا اصل الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمل عليه رسلام ح

يذم

اجيب عنه بانه اذا نوى الاتمام لا يكون فرضا حتى لو غير النية ثم شرع لا يلزمه بالاجماع وكونه يذم تاركه بالشروع عنده لا يقتضي فرضيته لان النفل بعد الشروع يذم تاركه عندنا ايضا والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الاخريين فانه لا يذم على تركهما ولو صح لصح الكفارة فيحمد فاعلها ويذم تاركها فيصدق حد النفل عليها ح

الرنض

المرض وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر بعد الشروع ثم لحقه الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر والمفتي في تحقيقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر انما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز له الافطار وان كان السفر لم يجز لكن اذا افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرا في اثنا النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فان مضى عليه فذاك والا فاما ان نظر العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن ان افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر فطرا في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي فيتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري فيجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل الشافعي على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذا في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هو البغي او التمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي او الابق المقيم وقد يكون السفر بدونه بان يتقنع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السببية امر زائد وانما صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السببية زائدة ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب لامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابتة بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع الحل عن السببية اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني

قيد به احترازا عن النهي اذا كان متصلا به وصفا فانه ينافي شرعيته كصوم يوم العيد

ومنها الخطا

بان لا اثم وعدمه لا تتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الاباحة من تقديره فعلا اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سيق الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر اخر ولا متجاوز سد الجوعة قوله ومنها الخطا وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطا يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراده فالاولى ان فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز المواخذة بالخطا لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعا فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المواخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وتقصير بهذا الاعتبار جعل الخطا من العوارض المكتسبة قوله ويصلح مخففا اي سبب التخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل في المحل كالدية في القتل الخطا فانه صلة لانه لم تقابل بمال كالضمان وجبت على الفعل في المحل فوجبت على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخاطي وقد مر كلام فخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل ومر كلام المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه تتعدد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي عبارة فخر الاسلام هيهنا ان الخطا لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف في الفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا قوله او لا يتعدى اي الخطا عن تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة فيصلح سببا لجزاء قاصر قوله ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالسة فقال انت طالق وعند الشافعي لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح فهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا يقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي اذا كان ذلك الشي خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد اهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا امر يجب ان يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شي مقامهما بل يجعل الحكم متعلقا

(في الهامش:) مرادة بالفعل اداء الدية فان العاقلة لما شاركوا القاتل في اداء الدية صار ذلك تخفيفا عليهم والمصنف كانه توهم ان مراده من الفعل هو القتل الذي صدر من الخاطي القاتل فلهذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل مخالفا للمحققين فالشارح اورد عبارة فخر الاسلام تنبيها على ما اراده من الفعل

تحقيقها

بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفا اليقظة ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام وهو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شي مقامه لا حقيقة اليقظة ولما عبر باليقظة عن القصد واستعمالها لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشي عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم يدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكره كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشي منك بكذا وقبله المخاطب صح في ان البيع جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره فينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة قوله واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف فهو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار اخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الاخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد ثم بهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس او العضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب لان ذلك بالذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من امارات الخطاب حيث انه يوجر على ذلك الفعل المكره عليه تارة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يوجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يوجر عملا بالعزيمة فبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل لم يأثم فهو معنى الرخصة فيجب عملا وان اريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض قال الامام المرغيناني فعل المكره مباح هكذا كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار في رمضان

(في الهامش:) ومنها الاكراه

(في الهامش:) [illegible]

(في الهامش:) هكذا وقع في النسخ والظاهر ان تكون العبارة حرام لا يباح ولا يرخص اذ الظاهر ان حرمة القتل بالاكراه وكذا حرمة الزنا بالمرأة مجمع عليه

واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل علي ان يختار ما هو مكروه عند الحامل واتى له ويحتمل ان يريد بما هو ايسر علي الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره قوله واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن الفاعل كاكراه الحربي علي الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه لا يصح لقوله صلى الله عليه وسلم اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا بان يحل للفاعل الاقدام علي الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره علي قول او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وانعدم نسبته للحكم الي الفاعل بلا رضاه الجأ للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم للحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا انقطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الي الحامل الي المكره كالاكراه علي اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه علي الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن شرعا عذرا بان لا يحل له الاقدام علي الفعل كما اذا اكره علي القتل او الزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص علي القاتل والحد علي الزاني مكرها قوله وطلاق المولي يا انهم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولي علي التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه مستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال محيي السنة المكره ان يخوفه بعقوبة بدنية لا طاقة له بها كان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن كالاذ بما يجاء واتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا وان كان فاسدا كالبيع والاجارة وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا علي الفاعل وان احتمل فان لزم جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا علي الفاعل ايضا كاكراه المحرم علي قتل الصيد وان لم يلزم نسب الي الحامل ابتداء كالاكراه علي

هكذا في النسخ ولم اقف علي ان فخر الاسلام في اي موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار في حكم الترخيص فانه المذكور في هذا الموضع من اصول فخر الاسلام التسوية بينهما نعم فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار في نهار رمضان بالاكراه من المباح واجراء كلمة الكفر به من المرخص فلو قال ولعل المصنف انما فرق لكان ظاهرا ح

الحكم صح

اذا كان عذرا صح

شرعا صح

كالطلاق وغيره من الامور الشرعية التي يجمعها قوله طلاق عتاق والنكاح ورجعة وعفو قصاص والايمان كذا النذر ظهار وايلاء وفيء وهذه عشرة مع الاكراه عدتها عشرة

لزم صح

علي اتلاف المال والنفس المراد بالاكراه الملجي ان يكون التخويف بالقتل او القطع او الحبس او الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول علي حب حياته وذلك يحمله علي الاقدام علي ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا علي الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان نسبة الاقوال لا تحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ الغرض بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الي التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الي المقصود من الكلام والي الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم تكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر علي تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا تكلم غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه علي تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلان ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولي يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ يصح اختيار سبب الحكم والرضا بهما جميعا فيحكم الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في حكمه لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم كما انتفى فانتفى شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر وفي النفاذ تنبيه اظهر واعرض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا بهما فيتحقق كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه بالقبول اولي وبالنفاذ والمصنف تعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لئلا يتوهم ان فيه مرجحية فيظهر قوة الاعتراض وعلي ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه ولان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكره امرأة بوعيد تلف او حبس علي ان تقبل من زوجها الخلع علي الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا علي القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف علي الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها

اي عدم المال ح

ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به صح

عن يرجع بعبارة المصنف في تقرير الاعتراض ان يقال انتفى في الاكراه اختيار السبب بلا فساد والرضا به ايضا فلا يعتبر رضا السبب دون الرضا في الهزل اختيار السبب والرضا به والحكم مع ان الاكراه يستلزم ... [illegible]

وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه تحقق خلعهما بان يكره المرءة لانه لو اكره على تطليق امرءته على مال فقبل الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرءة المال والرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزوم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال لانه تتوقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة ان تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا واما عدم في جانبهما لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط وحجة قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال لوجود الرضا في السبب فيتحقق ان لا يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لانه اثر في المنع ولا يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم لزوم قد يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع ايجاب لا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب بخلاف الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا يمنع اللزوم لان الخلع مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يوجد ابدا بحكم المتبوع

قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا تنعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلذا اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجي كالاكراه بالقتل وغير الملجي كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ ونظر في حد الاكراه من الضرب والحبس مفوض الى راي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من المال وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجي وغير الملجي لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارض انما ينفي الدلول لا الدليل فغايته ما في الباب انه لا يبقى رجحان جانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** ولا ينعدم به اي بالاكراه الملجي كون الفاعل الذي هو الحامل من اهلها الا فيما يحتمل ان يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب فحينئذ يرجع الى الحامل شئ من احكامها المتعلقة

كتبت

لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارض ضعيف ان الصدق بل ماهي في الوضوح وجود الخبر حد فتأمل هذا الجواب ضعيف لان دعوى الحق له مرجح والتحقيق اذا لا اصل العدم ودعوى المعتزلة او تقصد بية يعارضه وبالاقرار يترجح الوجود ثم الاكراه مع انه يعارضه الاقرار يرجح عدم المخبر به فانه لو كان له وجود لم يمتنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فتوقفه وامتناعه عن الاخبار الا بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل التعارض فتعارض واليه يشير قوله لعدم الدليل على المخبر به تم

المتعلقة بها من حيث انها اهل وذلك كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلف في ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا في الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فضمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل القاتل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه فاذا خالف رضاه وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد نحو الاعلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة عليه لذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه الا ان الفاعل جنى بقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق وجوب الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل اكره الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير غصبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا انما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وتحقيقه ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة لانه لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في الجناية من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه تمام للعقد لانه لا يتعدى حكم الجناية على احرام الغير على تمليك مال الغير انما هو تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والحاصل ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل

بان

فني شرح الطحاوي والخلاصة يجب الضمان والعقر على الفاعل لان منفعة الاكل والوطي حصلت له وفي المحيط على الحامل اذ الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدونه غالبا فكانه قبض بنفسه فصار غاصبا ثم الاكل اتلفه بالضمان

اعترض عليه بان كلا مما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب ان لا يكون الفاعل آلة للحامل في شيء من الصور فان الفاعل لا يكون آلة للحامل انما يكون الفعل للفاعل لا يكون للحامل فاذا صار للحامل يكون فيه مخالفة اجيب

ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعد بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو توعد بحبس كانت على الفاعل خاصة كذا في المبسوط

حل

حل

احمد علي

وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا
بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والصلح
جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ...
ونفعا ولكن مع ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي
قوله فان اي الصبي اهل الحكم اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشر الولي منفعته فلا
انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا اجر عينا له **قوله**
وتوسيع طريق حصول المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندها اي تصرف
الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة
مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعند فخر الاسلام ان راي
الولي شرط الجواز وعموم رايه بخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز
التصرف اما بنفسه او بالصبي ورايه فيما اذا تصرف الصبي عام حتى جاز تصرفه الى تصرف الغير
وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رايه بان عمل هذا بالغير بخصوصه بان يجعل
نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة جواب سوال يمكن تقريره بوجهين احدهما
ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف
الهبة والصدقة فان فيهما تفريق زوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقدير كان ينبغي ان يترك
هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير يحصل الثواب في الآخرة مع تفريق ابطال الارث الذي هو نفع للوارث
وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان التفرقة في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا يلزم
في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تتضمنه
انما هو باتفاق الحال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ما يساوي اضعافه قيمته لم يجز
كما لو طلق امرأته المعسرة ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المص
على التقرير الثاني بان نقل امراده طرف ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب انفع عقلا وشرعا
لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص ترك الافضل حكم
الضرر المحض وبهذا يشعر قوله وهذا شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض
قد شرع للبالغ لكمال الاهلية كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله** فصل لما ذكر الاهلية
بنوعيها شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احدهما او يوجب تغيرا في بعض احكامها وسمي العوارض جمع
عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض

اجيب بان المقصود من كلام المص بيان ترددها في النفع والضرر كالبيع ... من حيث استعمالها في ... الملك ... فانه قد يكون ... حيث انه دخول في الملك ... الداخل في الملك ... النفع اصلا فانه الداخل في الملك ... قيمة والنفع ... اعتبر راي الولي في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له فيه نفع خالص

اجيب عنه بان حاصل جوابه منع التردد بين النفع والضرر وهو ... الضرر فلا يلزم جوازها باذن الولي ح

ذكره صاحب الكشف ح

لعل وجه منع وقوع النفع باتفاق الحال ... في تطبيق جواب المص ...

السهو هاء ح

... ناصح

فصل في عوارض الاهلية

قال في فصول البدايع ان عوارض الاهلية من عرض لظهره قصته مخفية فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت او اهلية وجوب الادا كالنوم والاغماء او تغير بعض احكامها كالسفر ولا يراد بها الحوادث في الانسان ولا العوارض ... كالظن فانه يشكل بنحو الصغر والجهل عكسا والبلوغ طردا ح حيث لم يعد

اله انه يحتمل ذلك في نفسه بالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان
يكون الة بمنزلة السيف والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو
امر زايد على نفس الفعل **قوله** والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما هو
معنيان يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل الة ولا يمكن ذلك في الاخر كما اذا اكره الغير على
اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل الة
فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمالية ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل الة
لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه المعتق وهو مقتصر على الفاعل لا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب
عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا
المقام انسب **قوله** وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل الة
تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من
الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة
يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على ان يصيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة
عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعندهما القصاص على الحامل لانه قتله لاحيائه نفسه عمدا وعند
ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص
انما هو بمقابلة جناية تامة وقد عدمت في كل من الفاعل والحامل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند
ابي حنيفة ومحمد القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى
بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة الة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل
واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح الة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه
قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه الة يلزم تبديل
محل الجناية اذ الجناية ح يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم
يمكن جعله الة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة
واما الفاعل فلاطاعته المخلوق في معصية الخالق وايثار نفسه على من هو مثله وتحقيقه
منع قوله بانه يفسد في هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل
الفاعل الة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل الة ولو ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك لا
لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله الة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل
قوله والحرمات انواع لما كان حكم الافعال المكره عليها يختلف باختلاف متعلقها والجهة التي نسب عنها

يريد به ان الحكم في هذه المسئلة يخالف الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يجعل الة حقيقة وههنا يجعل الة في حكم لا في حكم واجيب بانه من القسم الاول ايضا وهو ما لا يحتمل الفسخ وقد اورده في اثنا الافعال وقد يعتذر بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لا يجعل الة لانه من الاقوال فلا جل ذلك ذكره ههنا واجاب عنه وفيه انه يفيد مناسبة ذكره في هذا المقام والعذر عن مناسبة ذكره في غير هذا المقام ولا تدافع بينهما ح

اعتراض على المص بالمنافاة بين كلاميه اولا واخرا حيث قال في اول البحث وههنا ... فانه لزم من جعله الة تبديل محل الجناية ... وكلامه ههنا ... ح

والحرمات انواع

لا يحتمل

انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعرض الطاري بعد الحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية اي لم يكن للعبد فيها
اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان لكسبها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر
تغيرا واشد تاثيرا ان قدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء
والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا تظهر اثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة
واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او افة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات
الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون
القدرة التي بها تمكن من انشاء العبادة على النهج الذي امر الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي
الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل
منهما اصلي بان يبلغ مجنونا او طاري بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد
ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا الوجه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا
عارضا زائل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضا الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب
لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا
انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضا انعدم الوجوب الثالث ان الجنون
اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب
في الجملة ولا حرج في ايجاب القضا فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وبعد خروج
الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء
للاسقاط على الاصالة والامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء على الامتداد فقط والاختلاف
في اكثر الكتب مذكور على عكسه لك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما الاصل في الجنون الحدوث
والطريان اذ السلامة عن الافات هي الاصل في الجبلة فيكون اصابة الجنون امرا عارضا فيلحق بالاول
وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على
اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه فكان مثل الطاري ووجه التفرقة ايضا امران احدهما ان
الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض
بخلاف ما اذا بلغ مجنونا لانه انسحب حكم الصغر فلا يجب شيئا مما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لافة
في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري قد اعترض
على محل كامل لحوق الافة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن

اعلم انه لم يذكر الجنون والشيخوخة المنتهية الى الفنا في العوارض
لانه تتغير بهما بعض الاحكام لدخولهما في المرض كذا قيل
واورد عليه الجنون والاغما فانهما من الامراض وقد
ذكرهما على الانفراد واجيب بانهما وان دخلا في
المرض اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها
فافردا بالذكر ح

كانه اشارة الى جواب سوال مقدر وهو ان الوجه الثاني
يفيد عدم اسقاط الممتد ايضا لان دليل بقا الذمة الذي جعل
دليلا على عدم منافاة اهلية نفس الوجوب متحقق فيه ايضا
ح

للاسقاط ط

عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين نقدره بلا دليل وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت خمس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق في بعض
ليلة يجب القضا وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم
اعتبر ابو يوسف في الصلوة التكرار ليتاكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب وهي خمس
الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر
اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضا فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني
قبل الظهر يجب القضا عند محمد لعدم تكرر خمس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا
يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم تزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا
في الصوم التكرار لان شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا يدخل
الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضا الوضو
تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد
في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام
الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل ركنه
ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى واسلام المجنون وتقلد
انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس
له ولا اشتراط بحانه وهذا الجواب عما يقال ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح فعله نفسه
لعدم صلاحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت امراته لو ذكرنا الفاء على انه تفريع على
صحة ايمانه لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على
الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح وان ابى فرق بينهما وكان القياس التاخير الى الافاقة
كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون فيفضي التاخير ضررا
بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا
بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر الثابت تبعية لا يحتمل
العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار
وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا ثم جن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان يتقرر ركنه فلا
ينعدم بالتبعية او عروض الجنون **قوله** فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال
كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف
الاقوال فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي

قيل هذا الكلام غير موجه لان اعتبار التكرار انما هو لظهور الحرج
في القضا لا للتاكيد وانما لم يعتبر في الصوم لان الحرج ظاهر في
قضا الشهر بل اظهر منه في قضا صلوات الاوقات الخمسة
او الستة على ان التكرار معتبر فيه ايضا من وجه لان
صوم كل يوم سببه ذلك اليوم ح

لا يخفى ان اسلام احد ابويه وارتداده ولحوقه معه بدار الحرب
كاف في ارتداد المجنون ولا يشترط كونهما مسلمين وارتدادهما
ولحوقهما معه فليس ذلك قيدا احترازيا ح

الصغر والعته والنسيان

قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما نشير اليه قوله ثم حكاية عن زكريا ولنا يرتجي واما الرقيق فانه ليس اهلا للملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في اول احواله عديم العقل فالحق به المجنون وفي اواخرها ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام ما يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه بنفسه من غير اذن الولي ويطالب بالحقوق بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخر عرض الاسلام لان اسلامها صحيح وصح خطابها والزامها لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنه خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا هو الذهول او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن للشخص هيبة تذكر لخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزا عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة تشتغل في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حال النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطه حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان

سلام

يجاب بان قوله الا ان امرأة المعتوه الخ ليس باستدراك من قوله حكمه حكم الصبي مع العقل كما توهم الشارح فطعن فيه بل من قوله شبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فانه يوهم ان يؤخر عرض الاسلام عليه اذا اسلمت زوجته الى كمال العقل ولا يعرض عليه حتى يختلط كلامه كما لا يعرض على الصبي الصغير الى ان يعقل فنبه بالاستدراك المذكور انه ليس كذلك لانه محدود والصبي غير محدود فالمراد بالصبي في قول المص بطلاق الصبي الصبي الغير العاقل والتأخير فيه الى ان يعقل متفق عليه كما نقله الشارح من الجامع وغيره واما الذي لا يؤخر الصبي العاقل وسيرمه

النوم

ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك واستدل على بقاء نفس الوجوب عادة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها ونقيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب **قوله** واذا قرأ في صلاته لا يصح هذا اختيار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته مطلقا وذلك لان الشارع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند البعض تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته وفساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم واما الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس لما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبث والاصح تفرع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث من القلب بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها لينبسط الى المطلوب او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ للحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ للحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ افة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار اثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال للعقل كالجنون ولهذا لم يعصم منه الانبياء ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأخير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل الى الدماغ فلا يتنبه بنفسه او بادنى تنبيه وقلة وقوع الاغماء لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة

الاغماء

ما هيه

ختيار

ولهذا يمتنع فيه التنبه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل

الرق

لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا خلافا لما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد العبيد متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا وبعضه حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذلك لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد وبعضه رقيقا لان ثبوت التجزي في الرق ضروري وقد يقال انما سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم **بقاء** فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع الموجب للخدمة في البعض ونجعل العبد لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه تداخل فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوع هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي لمفعوله واثر الشي لازم له والعتق ليس بمتجزي اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزي الاعتاق بان يقع في المحل في جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما يستلزم تجزي الاخر وذهب ابو حنيفة الى ان الاعتاق متجزي وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبيل الى ذلك مع تقرر الملك بل يتوقف الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه

غالب ما يدل على استلزام الرق الملك وليس كذلك لما سبق من ان الكافر الحربي في دار الحرب والمستامن في دار الاسلام ارقاء جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم فاثر الرق كون الشخص عرضة للتملك والابتذال فالظاهر ان يقول عرضة لكونهم عبيد العبيد ح

هو الاوجه وقال محمد بن مسلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي حتى لو فتح الامام بلدة وراى الصواب في ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه وقال الشافعي رح الرق والعتق يتجزيان حتى اذا اعتق احد الشريكين نصيبه وهو معسر عتق وبقي الباقي رقيقا يباع ويوهب ح

امتناعه

اجيب بان الرق بقاء يقتضي الملك والا لم يبق الرق اثرا اذ لا يمكن ان يصير مثل الجمادات والبهائم الا ان يكون مملوكا ولا تتصور المملوكية بلا مالك من العبيد اذ لا يكن سوى في انهم عبيد الله تعالى فالملك مقتضى له والملك كان متنقض التجزي فيتجزى الملك لا الرق لان تجزيته لا تستوجب تجزي الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد وبعضه لاخر والكل رقيق حقا لله تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا يخدم به المولى وبعضه لا ليستعمل لنفسه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اي التجزي الذي ثبت ضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى الرق هذا وقد عرفت الان ما في جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء ولكن انه تقول لا مراد اقتضاء بقاء الرق بقاء الملك بعد ثبوتها معا ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بانه يقال لو تجزى الرق وحصل نصف المرقوق رقا ونصفه حرا لجاز اذا انضم اليه مثله ان يكونا كواحد في الشهادة كما جعلت المراتان بمنزلة رجل واحد ولم يجوزه الشافعي رح فعلم انه ما اعتبر تجزي الرق وهو يبطل ما ثبت ويحكم ما يدعيه ح

العتق

د

وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزي فيكون ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالجملة يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له لان الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى الاخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقصد لا يستقط ما يتحقق شي من المسكه فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله والتشبث للعبد اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله ضمنا وتبعا وكم من شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله معتق البعض مكاتب عنده اي عند ابي حنيفة الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه ادمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان ماذونا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري لانه مبني على ملك الرقبة دون ملك المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري نظر الى ملك المتعة في النكاح ولهذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد فيصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى ابطالهما لا بالاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان ماذونا فيقطع لان الدم ملكه

Left-page margin notes:

اي فقيد بتوقيتها والا فقد عرفت تحقق الرق بدون الملك في الحربي والمستامن ح

لكنه تبع صح

العكس

منه

نيا

قد

جميعا عند محمد

ويرد المال الموجود لان الاذن وان كان صحيحا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع دون المال الا بتصديق المولى لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه المكلف فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه ادمي فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وفي المال المأذون تفصيل يطلب في المطولات **قوله** وينافي يعني ان الرق منبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال الاهلية للكرامات البشرية الدنيوية من الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب من سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكون والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه المحبة انما هو من باب الكرامة ولهذا زاد النبي صلى الله عليه وسلم على التسع وجاز له ما فوق الاربع واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة من اثار السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن ولا يستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالتزوج بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقر فلان قيمة البضع تثبت بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى **قوله** وينصف الحل لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتواتر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فينتصف ما هو القابل للتنصيف كالحد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيما لملك النكاح في حق النساء فتنتصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف ما للحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاث على السوية فجعل نصف الثلاث ثنتين اعتبارا للجانب الوجودي وهاهنا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق

استدل على كون المال تابعا للقطع بوجهين احدهما ان عصمة المال تسقط باعتبار القطع لا يثبت من اصلنا انه القطع لا يجتمع مع الضمان فيسقط عصمة المال وتقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان اصلا لما تغير حاله من التقوم الى عدمه لان المقصودية انما تكون بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد استهلاك المال فانه يدل على ان المال تابع وليس باصل اذ لا وجود مع عدم وجود الاصل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون ذلك باعتبار ان يكون كل واحد منهما اصلا فليتأمل

وللحل والولاية اما الذمة

والله اعلم

طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولان المالك للطلاق هو الناكح فيعتبر حاله واحتج المصنف على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بمعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف هو الحل حلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان تحلية الطلاق في حقها اوسع وحيث انتقص حل الحرة كان انتقاص حل العبد انتقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل تحلية الامة بنصف ما يفوت بحل تحلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المحلية حتى ينقص بطلاق واحد يتحقق من المملوكية المتسعة وبالثنتين وبالثلاث الحل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المالكية هاهنا هو الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاث عبيد اوسع من مالكية عبد بن يجاب ان يعتبر بالرجال انه لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان المالكية فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات ثلاث على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي نصف اثني عشر **قوله** ولما كان احد المالكين يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامة انتقاص قيمة الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينقص من دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان المال يجب للمولى والمالكية في العبد ملك المال ولان الواجب من النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق ونحوهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبرنا ترجيح جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد من العكس كما اذا اعتق وضمان النفس انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فان الرجل كامل الانسانية المالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتقصت منها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف واما العبد فثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى نفعا للمولى في المالية فنقصان في المالكية

يشير الى ان في قول المص وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تجوزا حيث سمى المحل باسم الحال لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية فكانت المملوكية المتسعة محل تعدد الطلاق ح

يشعر بوجود المملوكية المالية في الحرة في الجملة والظاهر ان افعل مجرد عن المعنى التفضيل ولذا لم يستعمل باحد الاشياء الثلاثة ح

قال الفاضل

العبد لم تنتقص قيمة المالكية المالية بالكلية حتى يناسب تنصف قيمته بل انما تمكن منها نقصان لانها
بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان
ملك اليد نقصان شيء من قيمته نقدرناه بعشرة دراهم لانه قدر اعتبره الشرع في اقل ما تستحل
على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن
مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد واحد
شقي المالكية المالية فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعني المالكية
النكاحية والمالكية المالية قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف
هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل
فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض على المص بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا
يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتمكن فيه كمال الانفصال اقل من النصف بل من الربع على ما مر
فيجب ان يكون نقصان في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما
ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والحل زدنا ع
كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل
والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر الشرع اعني المالكية حتى يلزم ان
يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا
لا يتعين تقدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على
المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف الحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في
الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان
في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال المالكية
النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر اخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره
من ان ثبوت مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كما هو من باب الاجازة واجع كما ملا في الارقاء
ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة وهي امة لا تملك
النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** وانما انتقص يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان
المعتبر فيها المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها تنتقص منها
شيء اعتبره الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه
فان شبهة الشيء معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما حصلت
شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار

المالكية

المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة
وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني من ان الواجب في نفس ضمان النفس لكن
في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفس العبد معتبرة مصونة عن
الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله والمالية قائمة بها تابعة لها في الثبوت
بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية
لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر
هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى لان العبد ولذا
منه لان المولى اخص الناس به فهو يستوفيه **قوله** وهو اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي
مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون متصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت اليد على الكساب
بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه
بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الجميع ولا يصح الحجر في البعض
بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس بمتصرف
لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويدعي في الاكتساب بطريق النيابة كالمودع احتج
بانه لو كان للتصرف لكان اهلا للتصرف لكان اهلا للتملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب
والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا
لاستحقاق اليد لان اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى
الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة
اهلية للوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة
وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه
عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله واما الثاني
فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين
ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد
فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة
صح ان يلزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهليته
في الذمة ثبوت اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل
الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لان بين المالكية والمملوكية منافاة والمالية منافاة والمملوكية منافاة والمالكية رقبة او يدا والمالكية والمملوكية والمالية منافاة ايضا لان بين المالكية والمملوكية منافاة ... والمملوكية يدا وبين المالكية رقبة ابدا ولا رقبة احيث بات مملوكا ما لا واليد ليست بمال بل ابن الجواب

فلا يكون مالكا مالا ح

اي محل قوله ان المعتبر في جانب المالية على ان المعتبر ذلك في جانب المستحق اعني المولى لا ان المعتبر ذلك مطلقا والا فلا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطعا لوجوه ذكرها وبهذا التقرير اندفع ما قيل هذا رضا ذكره الكرماني على ان المعتبر هو النفسية والمص صرح بان المعتبر هو المالية والى هذا اشير ذاك ح

وهو عدم التنصيف ح

يجري ... القول

كانه جواب ما يتوهم من انه لو كان المعتبر هو النفسية لا المالية لكان للعبد لا للمولى فاشار الجواب بان المال للعبد بدليل انه تقضي ديون العبد المأذون منه الا ان المولى احق الناس به فيستوفيه ح

تقضي ديونه

اي لكون الدية للمولى لا ينافي كون المعتبر هو النفسية فان القصاص يستوفيه المولى مع ان المعتبر فيه النفسية اتفاقا ح

ليس هذا معنى قول المص فقد تابع اذ نه لسائر الانواع اذ معناه الاذن للبعض اذن للكل وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الحجر الواقع في البعض بعد الاذن في البعض او الكل ح

تمليك

لوجود وسيلة اخرى وهما التكلم والذمة ح

جواب سؤال مقدر وهو ان الذمة لو لم تكن مملوكة للمولى لما صح اقراره على العبد كما لا يصح على الاجنبي وحاصل الجواب ان تلك الصحة باعتبار مالية العبد لا باعتبار مملوكية ذمته والدليل عليه انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة لا بما زاد عليها ح

يين

مئة

ن

فلما ... النقصان ... ان ... الزوجات

يثبت ويثاني الذمة بمقابلة البدل كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق لا يثبت بمقابلة
كما في البيع فان قيل ملك الرقبة سبب حكم للتصرف ومستتبع فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف
يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما
لم يبق اهلا للملك بعد ان يقع الملك له استخلفه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه
لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو ح
ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر
واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الحكم من
جهته بحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة
وما استغنى عنه خلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في
انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى لا كما يقع للموكل
ابتداء وانما قوله في بقاء الاذن يعني معناه على ما ذكره المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه فيما يصح ويبطل
وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا بتوكيل
بخلاف الاذن نعم انما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة
ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالشراء
اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك اي
ولان المولى يخلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له
عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله
بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا
لصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام
ومقومة توجب مع الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي
الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين الثابتة
لا تخل بهما وقال الشافعي القصاص يبتنى على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والرق
تخل بذلك على ما مر **قوله** والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه يتأتى بالكلية منافع البدن الا ما استثني
من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم
الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان يرضخ للمما

صلى الله عليه وسلم

اعترض عليه بانه لو كان كذلك لنفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا
اشترى ثم اعتق لسقوط حق المولى كما اذا تزوج ثم اعتق
ينفذ النكاح وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه لسقوط حق
المرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب المولى في التصرف واجيب
بان تصرفه وان كان لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه والا خلافة
عنه بتنفيذ ما على العبد بعد العتق بان يكون الملك له لان
التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح
فانه ينفذ على الوجه الذي يوقف اذ الملك واقع للعبد فيه
وكذا في الرهن يكون في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما
بعد زوال المانع من غير فالفرق ظاهر

للمالكين لانه سهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من
الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه
ينافي كمال الاهلية والولاية لنا لا نسلم ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف
يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط
حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان
المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى
انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه
فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى
الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادة
بهلال رمضان لانه ثبت في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل
فالمحجور يستحق الرضخ ايضا اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه عاجز عن
الاكتساب وعماه نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وظهر المولى واصيبت الغنيمة تثبت الاذن
من المولى دلالة فيصير شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون للامان اسقاطا
لحقه ابتداء ثم تعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما
يستحق بعده **قوله** فلا تجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطأ واما في العمد فيجب القصاص
ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى ورثة اصلة في جانب المولى
وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل
فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك
النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان المولى المحض لعدم انه لا يجب عليه من الملك او المنافع
قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان
الارش اصل في الجناية للخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل
للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ثم لم يبطل بالافلاس
وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب
على المولى لان الاصل في الجناية ان يجب للجاني الا انما في العمد وقد عدل عن ذلك في الخطاء
لتعذر الصرف وصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم الحق
لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لا تحادهما صورة ومعنى
وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن

فينبغي ان يصح

اذ لا تلف ولا ملك لانه انما وجب عوضا عما اتلفه

ومنها الحيض والنفاس

الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
و للصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها
في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب
الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث
قوله ومنها المرض يعني عما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر
مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل
بضعف القوى وترادف الالام قوله وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع على حق
الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا
تزيد قيمته على ثلث ماله قوله نظرا له ثم اعلم ان كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل التجويز
الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز له ذلك نظرا له
بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة
للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا من الموصي لنفسه على الورثة علة لتقييد التجويز بقدر
الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة ايثار الاجنبي على الورثة باعتبار ضعف عقله
اصل في باب الوصايا علة للتقييد لا استخلاصا بالقليل قوله بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة
عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كانت وصية صورة حيث اثر الوارث بعين من اعيان ماله
بمقابلة معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي ح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق
بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي يجوز اتفاقا
اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع من
احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز
للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق
الغريم انما تعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه
ويقضي الدين من ماله الخاص بخلاف الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا
حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث بلا ان ياخذ التركة ويعطي الباقين
القيمة وانما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء لا يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع
عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله ومنها الموت
هو اخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت
والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه اي زوال الحيوة ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام

ومنها المرض

بالقليل من الاقارب

ومنها الموت

والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في
حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين
وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا
ان يوصى به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني
اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة
والاخروية حكمها البقاء اي يجب له على الغير وللغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من
ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب قوله اذا
كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق
يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتستحيل مطالبة الميت فاذا
انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب
وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة
عن الميت عند ابي ح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت
لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب به في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له مال
ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع
صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من
الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين قالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة
عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه فالجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة لما الظاهر اذ لا تصح الكفالة للغائب
المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم
فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء
والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق
لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه
دون من له قوله حتى تترتب منها اي من التركة حقوق الميت كفن تجهيزه ثم قضاء دينه ثم تنفيذ
وصاياه من ثلث الباقي وانما تقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستا
والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق بالعين قوله
لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي
هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى

في

له

ج

لانه يحتاج الى الحرية ثم معتقا منقطعا عند اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق
اثر الكفر الذي هو موت حكمي فينبغي الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى
بالطريق الاولى قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت تابعة وان لم يكن محتاجا
اليها الا انها حكم ببقائها في الكتابة ضمنا وتبعا للبقاء المالكية يدل على ان عقد الكتابة لا
يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ثم هنا بحث وهو ان حرية
المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم
استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحيوة
على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب
للحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في جزء من حيوته
فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد
الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا فالجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة
الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا
الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا قوله ويثبت الارث اي ولانه يبقى
ما ينقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله
لغرض الشرع ذلك الى اقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة
انتفاعه بنفسه قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه يفضي الى الموت الذي
هو السبب حقيقة يصير الميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة
فكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال العبد انت حر
بعد موتي او اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول
فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر الحال سببا له
لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السببية في الانعقاد لانه تعليق بما هو
زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل الخلافة
ولهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور
الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال ففي العقود
اعني الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة بها ان الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق
يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع

والهبة

فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة الاكساب اثر حرية المكاتب فلا يصلح تفسير البقاء الكتابة اعني المملوكية فالحق ان يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب حريته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البدل الى المولى واذا وصل حكم بها في اخر جزء من اجزاء حياته كما اذا ادى بدل المغصوب حكم بثبوت الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية على هذا بقاء الحكم بحريته تنزيلا لتاخر الحكم بها منزلة تاخرها كذا في فصول البدايع نقلا واعترض على قولهم بالتسند حريته الى اخر اجزاء الحياة بوجهين احدهما ان المكاتب لو قتل خطا وقد ترك وفاء تجب القيمة لا الدية ولو كان حرا في اخر اجزاء الحياة لوجب القاتل الدية واجيب بان الضمان مضاف لكالجرح وهو عبد في تلك الحالة والثاني انه لو اوصى شيء لرجل او وصي الى رجل لا يجوز وصيته وايصاؤه ولو وقف رجل بعد موته عنه ولاء فلا يجد واجيب بان جعله حرا في اخر احيائه لضرورة العتق فلا يظهر في حق غيره ح

والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم لعدم اللزوم بسببه وبدخل في ذلك الوصية برقبة
العبد فانها وان كانت استخلافا الا انها تمليك كوصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
قوله دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية
اصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد
فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى
لا تضمن بالغصب واعتاق احد الشريكين نصيبه منها قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة
الميت فالقصاص في الجناية وجبت على حق اولياء الميت لانتفاعهم بحريته فيثبت لهم القصاص
ابتداء لتشفي الصدور ودرك الثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه
بحريته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق
من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل
ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب ويصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوارث
مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لانه اسقاط
الحق قبل ثبوته فيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما من البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص بحسب القاتل ثم حضر
الغائب يكلفان بعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء لا
منهما في حق القصاص لانه منفرد وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون
موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا
والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة
عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز
وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة فصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب
بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة قوله واما
العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد فيها مدخل بمباشرة الاسباب كالسكر او با
عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
والجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاول اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم
العلم عما من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهذا هو المراد بالشعور بالشيء على خلاف
ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه مما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل

واما العوارض المكتسبة

لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا
فالاول جهل الكافر بالله وبوحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة اي
ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان اباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل
فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق ثم ينكره جحودا واستكبارا اتاب الله وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعتوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر
في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول قوله ونحوها
اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية والتصدق بها واخذ العشر من ثمنها وكذا الخنزير قوله
فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان
قوله ويجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد
قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا ينفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي
وطلب حكم الاسلام لان تحميم الزوجين على الرافع فلا ينفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة
بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على
تقويم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره سلك فخر الاسلام حيث اورد هذا
الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح
تكليف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجد شيئا بهم
لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على
قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس انما هو من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض وكانت
الاحكام المذكورة من ضرورة ذلك قوله والملهم الزنوا وقد بهوا عنه سهو القلم والصواب
اخذهم الزنوا قوله فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا
ما نوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق بل المراد ان معتقدهم اي ما كان شائعا في
دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا دافع كنكاح
المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت
حرمته عندهم فيكون ديانتهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق
منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز
الشرب او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد
الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة فالشيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان لم يحكم بصحته

عه
اراد بالفروع الثلاثة ما اراد عليه سياق كلامه وقوله ويجب
ولا ينفسخ وقوله فيحد قاذفه واعترض عليه بان تعجيل
قوله فيحد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفا
لوقدره والجواب ان التفريع بعدم تعلق الجميع
به لا يستلزم التفريع بعدم تعلق كل واحد والاول
هو المراد

لا انه
بصحة لا يثبت به الارث على ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شرع ادم ولم يثبت كونه سببا للميراث
في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لو ثبت لثبت بانه الذمي في حكم اذا لم يعتمد
على شرع قوله ولا كذلك من كلبين نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف
بنتين احديهما زوجته وتقديره انه ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته
المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر الحاصل من عن الزوج
منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت
الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه
بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه يصح نزاع الزوج لانه الزم هذه الديانة حيث نكح
المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة وتعنتها وغناها يعني ان المال في نفسه الى قلّ وان كثر والغنا
دائم لا امكان الحياة الى القيمة قوله كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله على
الذات وكونه مرئيا في الجنة بلا انقضاء وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل
لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب
الهوى متاول للقران اي مصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده
لا انه ينكره وان ظهر منه مثل الكافر وعبارة فخر الاسلام انه متاول بالقران اي متمسك به صارفا
اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما كرمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع
بحقية القران ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم قوله وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل
فاسد بشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقط ولاية الالزام فيعذر حسا وحقيقة فيعمل
بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلفه من مال او نفس لكن يفتى منه ما كان في يده لانه لا يملكه
والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية
قد انقطعت بمنعة فانه حسا فيحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع
ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب
علينا مقاتلة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي الاية ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر
فرض ثم ذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق
الدفع قوله ثم يحرم الميراث بقتله اي بقتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون
مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه اذا كان مامورا كقتل الباغي والقتل
رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء

علي ما ويليه وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عند المكان المنعة فكان قتلهم اهل
الحق في حق الاحكام لا في حق الاثام بمنزلة الجهل لان انضمام المنعة وانقطاع الولاية لا الزام الي الباقي [illegible] الكاسد
يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت علي الحق وانا
الان علي الحق وان اصر انتفاقا **قوله** ولما كان الدار واحدة يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء
يتوقف علي كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني علي كمال العصمة وذلك عند اتحاد
الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتي اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد
الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة
يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا [illegible]
بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم
الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان
اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان
قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رد عينه والملك بالضمان
انما يثبت استنادا لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما
ان يكون في نفس الدين واصله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول
المذهب كما تراه في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصح عذرا او
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان
مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته لا تكون
كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية
المتن والسند فالمخالف كافر والمخالف لا يدعيها من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد
السنة بان يكون مشهورة او متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك
التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن
ذاكر تقليبه التسمية وان تركها عمدا لقوله صلى الله عليه وسلم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول
بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان النبي قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر
الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق
يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر
اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه غير اسم الله وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا للحصر البينة التي هي الشهادة المحقة في

فيه ايضا ما سبق من انه شبهة غير ناشئة عن دليل فلا ينافي قطعية الآية بالمعنى الاعم ح

اجيب بمنع ان مخالفة الكتاب ما ولا كفر مستندا بان المخالف في صفوف الدين ما ولا لا يكفر ويلزمه جميع احكام الشرع في نفي الغزو واولى بان لا يكفر ورد بان المنع المذكور مع سنده لا يجدي نفعا بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمل التاويل اصلا كمحكم الكتاب ح

تأثير الاحتمال المذكور احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع ان الاصل هو الاطلاق والتقييد طارئ عليه فلا بد من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاعم لقوله تعالى واما قوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله فلا يصح تقييدا للاطلاق اذ يحتمل ان يراد به حالة النسيان وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل ان يراد به تلك الحالة او انه ينبغي ان يكون هكذا ضرورة انه قد لا يوجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات او انه اريد به في الجملة وفي بعض الاوقات ح

في رجلين او رجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد مع
اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعني قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر
ما ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدري قاتله وادعى الولي قتله
على واحد او جماعة من اهل المحلة ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او ظهرت علامة تغلب
ظن القاتل السامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل ويحلف الولي انه قتله عمدا ويقضى
له من القاتل وكذا عند مالك واحمد ان ظهر لوث اي علامة تغلب على الظن صدق دعواه يستحلف
الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد
تمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم لاولياء المقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم اي
دم قاتل صاحبكم الى اخر الحديث فظهر ان كلام المص في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا وجه
لتخصيص القصاص لانه مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم البينة للمدعي واليمين على من انكر وهو
مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر انه قال كنا نبيع
امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار
الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله** كمن صلى
او رد مسئلتين اوليهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاول
مثال لان فيه مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض الظهر بناء اي بني على
قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان العصر المؤداة بلا وضوء من غير
علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين واقتص الاخر
لجهله بالعفو اي بان عفو احد الاولياء يسقط القود وتعليله لا يدية لا القصاص لان هذا جهل في
موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت للوليين كان لكل منهما
التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظان هذا مخالف للاجماع
فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت
فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة
في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة
وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث اعني قوله
افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف تجب
الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك
للفقهاء في القول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا

عن احمد قوله صح

تعريف ان ظهر لوث وان لم يظهر فيه يحبس بسبب غير انه لا يكون اليمين الا على الولي وان احلفوا الاولى يحلفهم ح

على عاقلة القاتل في صورة الخطأ واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية صح

الاجماع قوله ومن زنى بجارية امرأته او والده فظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج
لا اختلاط ادخل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان مال الاصل ملك للفرع وحلال له فهذا
شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فينتفي الحل فيسقط
الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى
شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ
جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل
اعني قوله صلى الله عليه وسلم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليس بمحل للاشتباه
شبهة فعلية لا شبهة محل فلا يسقط الحد قوله واما جهل مسلم عذر لمن اسلم في دار الحرب
ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له
الى ان لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة
او تقديرا بانتشاره في محله قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة
التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا كيف بمن مات قبل التحويل من اخواننا
قوله وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر وشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها
فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الاية وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر
والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين
عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اي وكجهل البكر بالنكاح ح
فيما اذا زوجها غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو
او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح اما اذا زوجها الاب
او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب
والجد من غير كفو او بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر
في بعض البلاد نقلا عن المص انه يصح النكاح في هذه الصورة ولكن يكون لها الفسخ وهكذا
اورد في شرح الوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر
وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار حكم العلم في دار الاسلام وعدم المانع من
التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا يرد الاعتراض بان
البكر قبل البلوغ لم يكلف الشرائع لا سيما المسائل الخفية قوله حتى يشترط القضاء اي في
فسخ البكر بعد البلوغ ها هنا اي في نسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وهو ترك
النظر الولي وهو امر متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء ترث

مثل الاعتراض وارد على تقرير القوم ايضا اذ يقال انا قبل
البلوغ لم تكلف بالشرائع حتى تتعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها
العلم بالاحكام في ساعة تسع ان تتعلم فيها فكيف لا يكون جهلها بالخيار
عند البلوغ عذرا على ان ما ذكر المص ليس باعتراض على القوم
بل بيان الفرق الثاني احسن لتوجيه ورود ما قال عليه
وان امكن الجواب عنه بان عموم التكليف بالشرائع في دار الاسلام ليس الا لاشتهارها بحيث يحصل لهم العلم بالضرورة ومكنة تحصيل النظريات مع قوة في
العقل بان ادا ما وجب عليه وبالبلوغ يتم ذلك فلا يعذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتامل هذا وقد اجاب المص في شرح الوقاية عن
اصل الاعتراض بان الصبي والصبية اذا راهقا فاسا ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يترك كما قال عليه السلام
مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وفيه ايضا بحث لانه انما يتم الفرق اذا لم يجب على الامة المراهقة تعلم الايمان واحكامه او
على مولاها تعليمها وعموم الوجوب [illegible]
ليس بينا على تعلم الحكم عليها فيكون البكر غير المكلف قبل البلوغ غير قادح فيه ثم قال وهذا الوجه في الفرق اولى من الوجه الاول الزام الفسخ
ووضع من احكام المملوكية ح

بشرط الاخر ونسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك
فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت
زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلما جعلنا الدفع حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا
وحق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاء ضمنا قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة
السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز
بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كالمضطر
الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عنه الطبيعة
فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا منه بدلا عما تحلل والدواء ما يكون فيه كيفية
خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر
الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها ومن المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه
ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد فحل شربه عند ابي ح وابي يوسف لاستمراء الطعام والتقوي
على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع
الزبيب وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا
وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى
الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي ح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكل
يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى
قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به
خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا
للامر والنهي بل للمامور والمنهي بمعنى الطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة
المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي
الصيد ثم جعل حالا عن قوله اوفوا ليكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء
عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان
لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون
السكر منافيا للتعلق بالخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل لو اشتغله
غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح
منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج
والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لانه منهي عن الخطاب

اراد به الملك وفي القول باشتراكه نظر لانه للملك مختص بالزوج
ولهذا يجب المهر عليه كما سبق في بحث المجاز فكانه اراد بالملك
المعنى الاعم من المالكية والمملوكية وحكم باشتراكه ح

ومنها السكر

سكر

كون طريق السكر في شرب المثلث محظورا والحال ان شربه بلا سكر غير
محظور باعتبار انه اذا ادى الى السكر علم انه كان محظورا لانه
اباحه كان بشرط ان لا يسكر منه وتوهم انه من جنس ما يحل
تبطل به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى
انه يوجب الحد فاذا عدم الشرط بقي على اصل الحظر بخلاف المضطر
الى شرب الخمر فان شربها صار حلالا للمضطر وبالسكر لا يخرج عن
الحل وكذا الكلام في البنج والافيون وغيرهما مما ليس من جنس
اللهو فانه مباح فلا ينقلب استعماله حراما بالاداء الى السكر
الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق ح
زي

واما ما يتخذ من
الحبوب مثل الحنطة
والشعير والذرة
او العسل فلا يحد به
وان كان السكر منه
حراما قال في الهداية
والاصح انه يحد
مما يتخذ من الفاكهة
من الاشربة ح

الحال ح

وحرمة الاقتراب فالسكر في الشراب المحرم والمثلث
لا يبطل اهلية الخطاب صح

على اعتدال الحال وقد انتهى البلوغ عن عقل بغلبة تيسيرا او بالسكر لا تفوت لا تدرك فهم الخطاب
بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء
بخلاف ما اذا كان باشياء مباحة كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران
يصح ترجيحا لجانب الايمان وهو ركن لا اصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد
لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو
وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر
على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع
كالقصاص وحد القذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال السكر فانه لا يسقط عنه الحد
اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة
فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان
قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران تم معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد
على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منهما قد يكون
بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار على انه شرب الشراب المحرم
او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** فزال الوجع يعني اعتبر في حق وجوب الحد
السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز فيه نحو
السكر نقصان وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام
فالمعتبر عندهم ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب الحد اي فيما يحتمل الرجوع
قوله ومنها الهزل شرع في تحرير الاسلام باللعب ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم ظاهره انه
يشمل المجاز لان المراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها
واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي
كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل حاكم
بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمقصود وضع المقصود فيخرج
الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ويدخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها
صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه
يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس
لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب
فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** والخيار المباشرة والرضا بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة

ومنها الهزل

وهو مسى

لان الهازل بالكفر كافر والهازل بالردة مرتد لا العقد

وهذا بيان الحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار فانه
يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل
الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع
يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق
العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب
قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فممكنة من الزنا فزناها
فيما يحتمل الرخصة **قوله** لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد
بخلاف العكس لكن ليس حرمة يده فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم
يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان كما في الاكراه على القتل لان الطرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في
حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو
في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة للنفس والعضو ولا يبذلون اطرافهم
لذلك **قوله** والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب
النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة
كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما
ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد **قوله** والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات حرمة يحتمل السقوط
لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى
الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار اذ
لا يختص الاضطرار بالمخمصة بل يثبت في الاكراه بدلالة النص لان فيه خوف فوات النفس او العضو
فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم
يعلم فيرجى ان لا يكون اثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد **قوله** وحرمة لا تسقط هذا هو النوع
الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد
يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام
قد يكون ترك حق من حقوق الله غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلاة وقد يكون ترك
حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على الجاء اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه
لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال
وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة

ت

جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف ملحقة بالاموال ولم
تكلان بمال الغير صيانة لنفسه عند الاكره فينبغي ان
يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه وتقرير
الجواب ظاهر ح

قيل هذا جواب غير مفيد لانهم جعلوا الزنا في حكم القتل
مطلقا والاهلاك اللازم من الزنا الذي هو محتمل
الوجود والعدم فلا يثبت به الامر الكلي بل الجواب
ان الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة اخرى
قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا
فاعتبر اهلاكا اعتبارا للغالب ودفعا للفساد
ح

على حاله

بالظ فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه بترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات **قوله** وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجي فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى لم يرخص للمرأة مع تعاد الحرمة في الاكراه الملجي لانه رخص فيه غير الملجي لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا ما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمة قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة انما في حقوق الله تعالى مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ويحد هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجي لان الاكراه الملجي لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجي شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجي استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف تلف النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحول المركبة في الرجال **قوله** واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ان في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى يعني كون الحرمة فيه انها متعلقة به كما في تلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجيا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم والاكراه لا ينزع عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لا لانه لما لم يكن في معنى العبادات لم يكن الصبر بناء على الامتناع عن الزكاة فيها من باب اعزاز الدين فيتبدل الحكم بالاستثناء فقالوا كان

قيل لاشك ان مراد المص بهذا ان الحرمة في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة فتتم القسم لا القسمة

قيل الحرام قد يكون حراما حقا لله تعالى كالزنا وامثاله وقد يكون حراما حقا للعبد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حقا لله تعالى وقد يكون واجبا حقا للعبد بقول المص وهي اما في حقوق الله تعالى معناه وهي اما في المحرمات حقا لله تعالى وحق الله فيها الحرمة كما لا حقه حق كما في العصمة من الزنا الوجوب فيظهر انه لا تسامح في كلام المص ح

خوف ص

الغير ص

قيل محمد رح فقال كان ماجورا ان شاء الله تعالى قال شمس الائمة تقييده بناء على انه لم يجد نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع من الاخذ هاهنا لا يرجع الى اعزاز الدين ورد بان المقيس لا يلزم ان يكون في معنى عليه من كل وجه بل يكفي ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبانا لا نم ان الامتناع من الاخذ لا يرجع الى اعزاز الدين لان الحرمة اذا كانت باقية بدليلها فالامتناع عما هو المحرم شرعا اعزاز الدين ح

بلغ ولله الحمد قراءة وتصحيحا بجد غاية التحرير والتصحيح ولكن اقول لا قائل العاطر فابلته مجتهدا وليس يخلو من غلط فقل لمن يلومني من ذا الذي ما ساء قط

تركه السقوط حرمة انه يحتمل السقوط بحيث

قوله ان احتمال السقوط قبل دفعه فان ما يحتمل السقوط ولا يجوز سقوط الصلاة بالاعذار ولا يجوز ان يجوز سقوط حرمة تركها في الجملة بالاعذار ح ٥

كان شهيدا ان شاء الله ولما كانت الحرمة التي لم تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلما في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا ظهر ان في قوله المراد بالحرمة حرمة لا تحتمل السقوط حرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما خواسه ثم تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة للحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ذلك المال لان المتلف معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الة في كرهها تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجوب العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم سلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق اتفق الفراغ بعد الظهر يوم عاشوراء لسنة تسع عشرة ومائة والف على يد الفقير اليه سبحانه علي بن عثمان ابن اسكندر في دمشق الشام دار السلام والحمد لوليه والصلوة على نبيه

الفاعل ص

٧٥٨

وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الزوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في خطاء الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة على نبيه محمد واله واصحابه البررة الكرام ح

[illegible] عن الصباح ان تعلق [illegible] [illegible] الوري

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وعليه

حمد لمن نار مرآة قلوب احبابه بافاضة انواره وجعلها مرقاة للوصول الى اصول جامع اسراره وافعم حياضها من بحر المحيط المستصفى وفيض لتنويرها عقولا مشرقة بنبراس يقين لا يخفى فركبت متن تنقيح الاشارات وحصلت على نصاب كامل من خزانة كنز التجليات وسلكت منهاجا واضحا واستوفت بميزان رجيح واستغنت بالتلويح عن التصريح والتوضيح وصلاة وسلاما على من قرر نفي محكم الكتاب بفضله وتواترت السنة المشهورة بنسخ شريعته لكل شريعة قبله وانعقد الاجماع على انه خاتم الانبياء والمرسلين واتضح القياس بان امته شرفت على الامم السابقين بمقتضى دلالة فضله على الانبيا واشارة مفهوم اصطفائه على جميع الاصفيا وعلى آله واصحابه الذين اطدوا بنيان هذا الدين وعلى اتباعه الذين قاموا باحكام احكام الشرع المتين صلاة وسلاما دائمين على ممر الجديدين اما بعد فان من المعلوم ان من اشرف العلوم علم الاصول الذي هو معراج الوصول الى استجناء ثمار فروع الاحكام والانجلاء طريق ماخذها الذي الائمة الاعلام وان من اجل ما الف في هذا الشان ورصف مجملوا بابكار افكار الاذهان كتاب التوضيح شرح التنقيح للامام الاجل والهمام المكمل الامام صدر الشريعة ذي التحقيقات البديعة وشرحه التلويح المتضمن للتلويح لخلاصة اصول المذهبين المنادي بلسان تحقيقه من اتقنني نقدها رابح الجناحين للهمام المؤيد بالتاييد الصمداني الامام سعد الملة والدين التفتازاني سقى الله ثراهما صيب العفو والرضوان واسكنهما بمنه وبمنه اعالي فراديس الجنان وكان ممن جد في اقتناص شوارد صيدها واستروح عرف عطر خودهما ولدنا القلبي وسبطنا الاعز من الصلبي الثاب الصالح [redacted] والكامل الفالح [redacted] السيد محمد امين بن السيد عمر عابدين ادام الله تعالى مدته فقراهما علي الى انتهائهما ونال من ميرهما وخيرهما ما يشتهي ثم طلب مني الاجازة بهما وبغيرهما من الكتب الشرعية فاقول قد اجزت له بهما وبان يرويهما عني بحق اخذي لهما وقراتي اياهما على شيخنا المحقق واستاذنا المدقق عقد سلسلة الاسناد الجوهري مولانا العالم العامل التقي النقي الكامل الشيخ محمد الكزبري قدس الله روحه ونور مرقده وضريحه بسنده المسطور في ثبته المشهور واجزت له ان يروي عني جميع ما تجوز لي وعني روايته مما اخذته عن شيخنا المذكور وغيره من مشايخنا الكرام والعصمة من الخطأ والخلل وحسن الختام عند تناهي الاجل بوانم الله دار السلام وارجوه ان يتذكر بصالح الدعوات في الاوقات الفاضلات وصلى الله على نبيه المعظم وعلى آله وصحبه وسلم وكان ذلك في غرة شعبان المكرم من شهور سنة ١٢٢٤ اربعة وعشرين ومائتين والف من هجرة من ملك زمام الشرف وقد كتب ذلك باذني وانا الفقير

وقد اذنت بكتابة هذه الاجازة وانا الفقير الى الله تعالى سعيد الحلبي خادم العلم والفقراء بالجامع الاموي

لمن

جميع و

Copyright © King Saud University